HISTORIA DE LA FILOSOFIA ROMANA

Adolfo Levi

temas de eudeba

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ROMANA

Adolfo Levi (Filósofo italiano)

Este libro tal vez sea la primera exposición relativamente amplia de la filosofía romana considerada como algo independiente, y no como un mero aspecto de la filosofía griega, según suele hacerse. Los estudios recientes tienden a corregir la vieja opinión según la cual la cultura romana sería, si no una simple copia de la griega, por lo menos una derivación desprovista de rasgos propios. Esta opinión se basa en el prejuicio histórico de que la mentalidad romana carecía de verdaderas aptitudes filosóficas y por eso en Roma y en el mundo latino la filosofía no había sido sino un objeto de lujo, una planta exótica cultivada por individuos o círculos restringidos, pero incapaz de penetrar a fondo en la cultura y en la vida.

Por el contrario, se puede afirmar que las influencias helénicas no actuaron sobre el vacío, sino sobre un sustrato originario y preexistente y posibilitaron el desarrollo de antiguas tendencias del espíritu romano. Pese a ello, el estrecho vínculo que une a ambas filosofías obliga a señalar en la introducción de esta obra las relaciones existentes entre una y

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ROMANA

TEMAS DE EUDEBA / FILOSOFÍA

ADOLFO LEVI

Historia de la filosofía romana

EUDEBA EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

Título de la obra original:
Storia della filosofia romana,
G. C. Sansoni, Firenze, 1949

Traducido por
Héctor Pozzi

A mi esposa,
EMILIA PATRIZI,
compañera incomparable
de mi vida.

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES
Rivadavia 1571/73
Sociedad de Economía Mixta
Fundada por la Universidad de Buenos Aires
Hecho el depósito de ley
IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA

ADVERTENCIA

En el presente volumen, que constituye, si no nos equivocamos, la primera exposición relativamente amplia de la filosofía romana, ésta ha sido considerada por sí misma y no como un mero aspecto de la filosofía griega, según es habitual hacerlo. Sin embargo, dado el estrecho vínculo que une a la primera con la segunda, se han señalado en la introducción las relaciones existentes entre el desarrollo de una y el de la otra. Era menester distinguir a los filósofos romanos de los griegos, lo cual no resultaba fácil cuando se carecía de noticias precisas, ya que los nombres pueden inducir a engaño: en tales casos hemos mencionado a los que tenían nombres romanos, a menos que fueran de estirpe griega o pertenecieran a Grecia o al mundo helenístico. Pueden haberse producido errores, pero hacía falta adoptar un criterio de carácter general.

Por motivos que luego indicaremos, hemos hablado con cierta amplitud —cuando ello era posible— de la vida y la producción literaria de quienes han mostrado interés por las indagaciones filosóficas, ya fueran ver-

daderos filósofos o simples cultores de la filosofía, pero en este último caso no hemos dado tales noticias cuando se trataba de personajes muy conocidos (emperadores, escritores célebres).

Hemos utilizado ampliamente en este trabajo, que tiene las características de un manual, los resultados de las investigaciones precedentes, sobre todo en lo que concierne a informaciones biográficas e histórico-literarias. Requeriría un espacio excesivo nombrar a todos los autores de que nos hemos valido, pero no podemos dejar de mencionar la Enciclopedia de Pauly-Wissowa *(y en particular, el estudio de las obras de Cicerón debido a R. Philippson, así como el del concepto de* humanitas, *de Heinemann), Schanz-Hosius* (Historia de la literatura latina) *y la interpretación del pensamiento de Panecio y Posidonio por el ya citado Heinemann.*

El autor, plenamente convencido de que su obra presenta muchos defectos, hace votos porque esta primera tentativa sea pronto sustituida por trabajos mejores.

INTRODUCCIÓN

Antes de hablar en particular de la historia de la filosofía romana, conviene señalar sus líneas evolutivas generales.

Los estudios recientes tienden a modificar y corregir la opinión, mucho tiempo imperante, de que la cultura romana sería, si no una simple copia de la griega, por lo menos una derivación carente de rasgos propios. En efecto, hoy advertimos con claridad que las influencias helenísticas no han actuado en el vacío, sino sobre un sustrato originario preexistente, o sea que han posibilitado el desarrollo de tendencias antiguas del espíritu romano. Esto constituye, en última instancia, un nuevo ejemplo de un hecho que se presenta habitualmente en la evolución cultural de los pueblos, ya que sólo pueden subsistir y perpetuarse las formas de vida espiritual concordantes con las actitudes y tendencias que les son propias, en tanto que las otras bien pronto se tornan estériles y desaparecen. Con mayor razón pueden repetirse estas consideraciones a propósito del pensamiento filosófico. Si bien es verdad que solo algunos

individuos pertenecientes a ciertos pueblos que poseen una cultura determinada pueden construir una verdadera filosofía, consciente de las propias exigencias y los propios fines, articulada en forma orgánica y racionalmente justificada, también es cierto que todos los pueblos, aun sin darse cuenta, viven su filosofía, en cuanto poseen una representación particular de la realidad, vinculada principalmente con las creencias religiosas tradicionales, y toman posición frente a los problemas de la vida ético-práctica. Cuando esta filosofía implícita se hace explícita por obra de la reflexión, puede ocurrir que se dé una justificación de las convicciones primitivas o bien que, tras discutirlas y criticarlas, se las rechace; pero en cualquier caso el pensamiento reflexivo se mueve dentro de la esfera de los intereses originarios. Por esta razón el espíritu romano, esencialmente religioso —en el sentido positivo de la palabra— y práctico, y por eso mismo poco inclinado a la especulación pura, cuando empezó a conocer la filosofía griega se interesó mucho más por las investigaciones en el ámbito de la ética, la política, el estudio de la vida social y de las doctrinas religiosas que por las construcciones teóricas que constituían el fundamento de aquéllas. (Resulta curioso que quienes ven en esta limitación de intereses una prueba de la inferioridad del pensamiento romano lo acusen a la vez de falta de originalidad.) Los sistemas filosóficos que Roma conoció primero fueron aquellos que se habían ido formando y desarrollando en la época helenística, bajo el influjo de las condiciones históricas reinantes en Grecia y en el Oriente helenizado, y que, por aspirar esencialmente a resolver el problema de la vida, debían suscitar el más vivo interés entre los romanos. La religión oficial, la de la *pólis*, había perdido ya su imperio sobre los espíritus, mientras los antiguos ideales, que precisamente tenían su centro en la ciudad-estado, languidecían y se extinguían al ver ésta destruidos su libertad y su poder. La falta de seguridad de una existencia agitada y amenazada por continuos peligros, y que parecía a merced de la fortuna, había inducido a un círculo restringido de personas, pertenecientes sobre todo a las clases superiores, a buscar en la filosofía una maestra y una guía de la vida como sustituto de las antiguas creencias religiosas y los antiguos ideales político-sociales; pero, por otra parte, había impulsado a masas mucho más numerosas, reclutadas especialmente en los estratos más humildes de la sociedad, a volverse hacia una fe distinta de la tradicional. Aunque la escuela peripatética antigua tendió cada vez más a especializarse en investigaciones científicas concernientes al mundo de la naturaleza y al mundo del hombre, el estoicismo y el epicureísmo, que fueron las corrientes filosóficas más importantes de la época helenística (y también las primeras en ser conocidas en Roma e igualmente las que contaron con mayor número de adherentes), aspiraban fundamentalmente a la consecución de un fin ético-práctico, a la determinación y la posesión del sumo bien, es decir, a la solución del problema de la vida, y procuraban liberar a los espíritus de las preocupaciones producidas por la convicción de que las cosas humanas están a merced de la týkhê o fortuna, cuyo culto se había difundido mucho en esos tiempos, y por la creencia astrológica, de origen babilónico, de que los cuerpos celestes, y sobre todo los siete planetas, son instrumentos del destino y gobiernan de modo inexorable la suerte del hombre. Para el estoicismo la *heimarmene* o hado es la ley divina, eterna y necesaria de las cosas y los acaecimientos y, a la vez, la Providencia, por la cual todo es conducido hacia un fin, el bien del universo y del hombre; de modo que el sabio, para conseguir la felicidad, debe armonizar su conducta con esa ley. El epicureísmo niega la existencia del hado e introduce, con el *clinámen*, un principio de contingencia en los movimientos elementales de los átomos. En ambas escuelas, la filosofía general (lógica, incluyendo la teoría del conocimiento, y

física, de la que formaba parte la teología) constituía el fundamento de una ética destinada a asegurar al hombre la felicidad por medio de la *apatheia* (apatía, ausencia de pasión), en el estoicismo, y por medio de la *ataraxía* (imperturbabilidad del alma) en el epicureísmo. El escepticismo de Pirrón pretende que se obtenga la *ataraxía* y la felicidad con la suspensión del juicio (*epokhé*), por la cual el hombre se abstiene de atribuir valor diverso a las cosas. Aun en las fases posteriores del escepticismo subsisten las preocupaciones prácticas, y cuando penetra en el platonismo de la Academia Media y la Nueva intenta probar, como Arcesilao, que lo *éulogon* (lo que es razonable) o, como Carnéades, lo *pithanón* (lo probable) basta para determinar la acción; y luego, al retornar Enesidemo a la posición de Pirrón, repite con él que la duda permite conseguir la felicidad y la *ataraxía*. Al mismo fin aspira también el cinismo que, a partir de Diógenes, se interesó siempre, en forma exclusiva, por los problemas ético-prácticos, utilizando para tratarlos, en la época helenística, formas literarias populares y por ello accesibles a un público muy vasto: la diatriba (destinada a tener una influencia muy fuerte no solo sobre la filosofía, especialmente la estoica, sino también sobre la literatura general), representada por Bion de Borístenes, y la sátira menipea, composición mixta de prosa y verso, en tono serio y jocoso, creada por Menpio de Gadara. El cinismo helenístico conserva del antiguo el desprecio por la ciencia y la negación de la cultura tradicional en nombre del retorno a la naturaleza, pero une a ello una profunda desvalorización de la vida, que está llena de dolores y que por su continua inestabilidad no merece ser tomada en serio, pues es como un juego y debe tomarse como tal: la felicidad consiste en contentarse con la propia suerte y representar bien la parte asignada por la Fortuna.

Todas estas filosofías, enlazando individualismo y cosmopolitismo, se remiten al hombre en cuanto ciudadano del mundo. Rápidamente se atenúan los contrastes primitivos entre estas tendencias, que asumen un carácter ecléctico. La crítica escéptica de la Nueva Academia había explotado ampliamente las divergencias entre las distintas escuelas para justificar sus dudas sobre la posibilidad de un conocimiento cierto; ello indujo a representantes de esas escuelas —excepto el epicureísmo, que siempre se atuvo a la ortodoxia— a aproximaciones recíprocas y a aceptar doctrinas de otras tendencias con el propósito de quitar fuerza a aquel argumento. Este eclecticismo se veía facilitado por el hecho de que en el campo de la ética —es decir, de la disciplina que más interesaba— las diversas escuelas podían reconocer que se hallaban sobre un terreno en gran parte común. Por otra parte, las tendencias prácticas de los romanos los llevaban hacia el eclecticismo, y los maestros griegos sintieron la necesidad de satisfacer tales exigencias para influir mejor en el espíritu de sus nuevos discípulos. El estoicismo medio, con Panecio y Posidonio, admitió enseñanzas platónicas y peripatéticas. La Academia, en la cual Antíoco de Ascalón había completado la vuelta al dogmatismo iniciada por Filón de Larisa, adoptó doctrinas peripatéticas y sobre todo estoicas. También el neopitagorismo procedió eclécticamente. Incluso la escuela peripatética, aunque se dedicaba a investigaciones particulares y especialmente al estudio de la realidad natural, contó en esa época con algunos representantes que concedieron primacía a la filosofía ético-práctica e imprimieron un carácter ecléctico a su enseñanza.

Pero en las esferas humanas más vastas la solución del problema de la vida y del destino se buscaba en creencias religiosas distintas de las tradicionales, especialmente en los cultos orientales, cuya difusión era cada día mayor en el mundo helenístico, y sobre todo en las religiones de misterios, griegas y orientales, que satisfacían las necesidades más urgentes de esos tiempos. De carácter internacional y dirigidas a todos, sin distinción

de linaje, nacimiento o clase social, estas religiones de purificación y redención respondían con sus ritos ascéticos a las tendencias de aquellos hombres disgustados del mundo, oprimidos por el sentimiento de la culpa y el pecado y ansiosos de una existencia distinta y superior. En la forma más completa (que se encuentra en determinadas religiones de misterios y en algunas doctrinas gnósticas posteriores), estas creencias admiten que por encima de nuestro mundo sublunar, dirigido por la fortuna, y de las esferas de los planetas, gobernadas por el destino, se halla la región de la Divinidad suprema, donde se encuentran el ser verdadero y la libertad; y el alma humana, que es un efluvio de las estrellas porque proviene de esa Divinidad, podrá, cuando esté separada del cuerpo y tras haber atravesado las esferas planetarias, unirse con su principio. Para prepararse a este viaje debe llevar una vida de renunciamientos, de purificaciones, de iniciaciones, que le permitirán lograr la íntima comunión con Dios. Estas religiones se fundan en verdades ocultas, concernientes en primer término a la Divinidad y en consecuencia al mundo y al hombre, verdades que fueron reveladas por un Dios en tiempos antiquísimos y que constituyen la base de los ritos purificadores de iniciación: para obtener la redención y la salvación tanto hacen falta las verdades como los ritos. Por eso puede decirse que también las religiones de misterios pertenecen al gnosticismo, si se lo entiende no en el sentido corriente, según el cual dicha palabra designa un grupo de herejías surgidas en el seno del cristianismo primitivo, sino en un sentido más amplio. De este modo, aquellas intuiciones de la corriente órfico-pitagórica que Platón había elaborado filosóficamente y que Aristóteles había recogido en la teoría del intelecto activo que entra en el hombre de fuera y es independiente del cuerpo, recobran ahora su carácter místico-religioso originario.

Aunque estas corrientes religiosas tan solo en la época del Imperio lograrían una difusión extensa en el mundo occidental, hacia el fin de la República tuvieron un efecto muy fuerte sobre Posidonio. Pero éste, al igual que su maestro Panecio, requiere mención aparte, pues ambos influyeron de manera profunda sobre la filosofía romana, y Posidonio, precursor del neoplatonismo, dejó una huella imborrable en el pensamiento especulativo y religioso posterior.

La exposición del pensamiento de Panecio y Posidonio presenta dificultades muy serias, ya que sus obras han desaparecido y es preciso reconstruir sus doctrinas sirviéndose de los rastros que han dejado, según se supone, en los escritos de autores posteriores. Las dificultades aumentan en el caso de Posidonio por haber retornado éste a teorías del estoicismo antiguo que habían sido abandonadas por Panecio, con lo cual puede suscitarse la duda de que ciertas teorías que se le atribuyen no provienen de él sino de otras fuentes intermedias.

En cuanto a Panecio, parecen aceptables los resultados de investigaciones recientes que, atribuyéndole teorías expuestas por Cicerón en el *De natura deorum*, le asignan una concepción de lo real plenamente concordante con la visión de la vida expuesta en el *De officiis*. La Divinidad, identificada con el cosmos, se muestra como una fuerza vital y organizadora, racional (hay quien dice no pensante), de la cual provienen todos los seres individuales, cuyas diferencias no son de naturaleza sino de grado y que cumplen sus funciones propias de modo tal que al conservarse a sí mismos contribuyen a la conservación del universo. Está establecido que Panecio abandonó muchas doctrinas importantes del estoicismo antiguo (la necesidad del hado, la simpatía universal de las cosas, la adivinación, la conflagración periódica del universo, la inmortalidad de las almas): aquellas que resultaban incompatibles con su riguroso inmanentismo naturalista. Puede considerarse seguro que de él tomaron Q. Mucio Escévola el Augur y Varrón la distinción de

las tres teologías: la teología mítica de los poetas, que representa a los dioses como inferiores a los hombres honrados; la teología física o natural —la única verdadera, pero inadecuada para el pueblo—; y la teología política, constituida por el culto. Al identificar a la Divinidad como una fuerza vital organizadora, Panecio no podía admitir deberes para con los dioses. Los hombres se distinguen de los animales porque poseen la razón, mientras que en éstos solo se dan impulsos irracionales; es dudoso, sin embargo, que Panecio admitiera la existencia en ellos y en las plantas de algo semejante al *Logos*. Según un texto de Cicerón, Panecio habría distinguido en el alma una parte racional y otra irracional, y se ha vinculado con él otro pasaje ciceroniano en el que se habla de la razón (*ratio*) y del impulso (*hormê*) que debe estar subordinado a aquélla. Habitualmente se cree que efectivamente aceptaba, como Platón y Aristóteles, la existencia de una parte irracional del alma; sin embargo, hay quien considera que Cicerón reprodujo sin exactitud el pensamiento de Panecio y que éste se habría limitado a afirmar —contra Crisipo, pero de acuerdo con el estoicismo más antiguo —que existe una fuerza o actividad psíquica irracional distinta de la racional, de suerte que no cabría hablar de platonismo. Según la opinión predominante, Panecio habría abandonado el ideal estoico del sabio ideal y de las acciones rectas (*katorthômata*), o deberes perfectos (*kathêkonta téleia*) que cumple naturalmente, gracias a la ciencia que posee, y se habría ocupado en cambio de los deberes simples (o, mejor, acciones convenientes, *kathêkonta*) de los que progresan en el camino de la virtud, mitigando así el rigorismo de su escuela. Otros sostienen, por el contrario, que Panecio solo habría pensado que el sabio es un ideal que se realiza muy rara vez, y que se habría apartado de sus predecesores exclusivamente por acordar mayor valor que ellos a las acciones que el hombre bueno, aunque no perfecto, lleva a

cabo gracias a la razón natural (no educada científicamente), y que su escuela había descuidado hasta entonces.

Entre los deberes más importantes se cuentan los relativos a la sociedad, que Panecio, desarrollando una tesis formulada anteriormente por Crisipo, hace derivar de un impulso de la naturaleza que ha creado a los hombres iguales y engendra a los unos de los otros. Mientras el estoicismo precedente solo había considerado el deber de la justicia, Panecio acentúa también el del amor o habla, más bien, de lo que Cicerón llamará después *caritas humani generis*. El texto que se refiere a esta cuestión deriva de Antíoco, pero probablemente tiene origen en Panecio, aunque esto último ha sido negado. Estas teorías reconocían como fundamento un ideal de la vida que exigía el libre y armónico desarrollo de las actividades espirituales (condicionado por el predominio de la razón sobre los impulsos animales), conforme al modelo del hombre en general y, además, acorde con las aptitudes propias de cada individuo; de ese modo la vida debía asumir el aspecto unitario de una obra de arte y el bien se identificaba con lo bello. Lo moralmente bello (*kalón*) se expresaba exteriormente como *prépon* (lo conveniente, lo adecuado), manifestación para los demás de una estructura espiritual unitaria correspondiente a los modelos indicados. Panecio aplicaba así a la vida moral ese concepto de lo *prépon* que sin duda desempeñaba un papel central en su estética (especialmente como correspondencia de los atractivos personales y las palabras con los caracteres) y que constituía la continuación de un vasto movimiento de pensamiento de teóricos y críticos que se remontaba hasta el siglo v a. C. Hablaremos con mayor amplitud del ideal de la vida sustentado por Panecio al referirnos al concepto ciceroniano de *humanitas*, que deriva de aquél. Por ahora baste observar que al negar la inmortalidad del alma, Panecio prescindía de cualquier sanción ultraterrena de la conducta, quedando ésta fundada sobre

las exigencias del valor propio del hombre en cuanto ser racional. Merced a su concepción organicista de la realidad, el estoicismo de Rodas podía conciliar egoísmo y altruismo, individualismo y universalismo, en una visión de la vida en la que la unidad esencial de la naturaleza humana y la comunión de intereses reúnen a los individuos —engendrados los unos por los otros— en una sociedad donde cada cual, mientras desempeña su función, contribuye a la armonía del conjunto y, de este modo, tratando de lograr el provecho propio realiza el de todos. De lo cual se desprende que nadie debe procurarse ventajas con perjuicio para los demás, pues, por la razón expuesta, lo verdaderamente útil coincide con lo digno de estima desde el punto de vista ético. De esta manera, Panecio podía explicar el origen del Estado (entendido como una asociación de hombres gobernados por la ley para la consecución del provecho de cada uno) con el motivo utilitarista de que el derecho tiene la función de garantizar la propiedad privada, poniendo sin embargo como su último fundamento un impulso natural hacia la comunión social. Pero el estado ideal de Panecio es universal, como para sus predecesores, pues él, en efecto, de la igualdad de todos los hombres hace derivar el cosmopolitismo, aunque justifica el imperialismo romano por los beneficios que produce a los pueblos sojuzgados.

Panecio había basado sus doctrinas en amplias investigaciones empíricas concernientes tanto al mundo natural como al humano; esas indagaciones fueron inmensamente desarrolladas por su discípulo Posidonio (comparado a Aristóteles en ciertos aspectos), quien fundó sobre ellas un sistema panteísta que, al parecer, reunía doctrinas filosóficas y creencias religiosas tomadas de las más variadas fuentes, orientales y griegas, y yuxtaponía el racionalismo con un misticismo de tendencias ocultistas y supersticiosas, la especulación con la investigación empírica. Posidonio vuelve en general al estoicismo antiguo y adopta nuevamente todas las teorías rechazadas por su maestro, de quien conserva sin embargo la distinción entre una creencia filosófica y una creencia popular y la tesis de que el alma comprende una parte irracional, además de la racional. En su sistema, en el cual se hallan entretejidos con el monismo de origen estoico motivos dualistas provenientes de Platón (y por ende del misticismo órfico pitagórico) y de Aristóteles, el universo es una estructura unitaria, en cuanto manifestación de un único principio divino, descendiéndose gradualmente de la Divinidad (lo superorgánico) a lo orgánico y lo inorgánico. La Divinidad suprema es un fuego o *pneuma* que incluye en sí una fuerza racional: es el *daimon* o el *lógos* universal, del que participan cada uno de los dioses y las almas humanas. Al mismo tiempo, esa fuerza es principio de vida y de organización para las cosas penetradas de ella, a las que enlaza con un vínculo de simpatía universal; su manantial es el Sol, del cual procede toda vida y toda alma racional.

Ya aquí se revela una contraposición dualista de la fuerza racional de la que participan los dioses y los hombres, reunidos así en un Estado o sociedad única, frente a las cosas que de ella derivan y sobre las cuales ella, como pneuma, obra en medida decreciente. Este dualismo se acentúa en la representación de un universo en el cual, como en el de Aristóteles, se distinguen el mundo celeste supralunar, eterno e imperecedero, y el mundo terrestre sublunar, mortal y corruptible.

Un nexo entre ellos lo constituye el hombre, que por el cuerpo y la parte irracional de su alma pertenece al segundo, mientras por su parte daimónica y racional pertenece al primero. Como Platón y Aristóteles, Posidonio distingue en el alma una parte (o, mejor, una fuerza, una actividad) racional y otra irracional, subdividida, al igual que en Platón, en una parte impulsiva (que tiende al dominio) y otra desiderativa (que tiende

al placer); de éstas, si no obedecen a la razón, provienen las pasiones (*páthê*). Tales actividades irracionales están determinadas por las condiciones del cuerpo y, a la par de la actividad racional, constituyen diversos poderes de un mismo ser (Aristóteles). Aplicando al mundo el principio de los cambios graduales, admite la teoría platónica de los dáimones intermediarios, y entre la Divinidad suprema y el hombre coloca espíritus superiores a éste, los dáimones y los héroes, y con lo cual abre paso a la demonización de la religión. No se sabe bien de qué modo entendía Posidonio la supervivencia del alma racional, pero probablemente no admitía una inmortalidad ilimitada, sino —como ocurre en general en el estoicismo— una vida que se prolonga hasta la conflagración del cosmos, que habrá de resorberla en el *lógos* universal. Ahora bien, si Posidonio piensa que esta vida constituye una preparación a la vida celeste, superior y más feliz, no propugna sin embargo una doctrina ascética, pues considera que la primera debe conducir a la segunda. Las almas racionales humanas procedentes de la esfera celeste, a pesar de ser materiales como lo quiere el estoicismo, son incomparablemente superiores a los cuerpos que las incluyen y representan un obstáculo para el desarrollo de sus actividades cognoscitivas. El hombre debe proponerse como fin en la Tierra la buena condición de su *dáimon* (*eudemonía*) —que depende del dominio sobre la actividad irracional e incluye el conocimiento de la verdad y del orden del universo— y su aplicación práctica, en la que consiste la moralidad, desdoblada en el amor a sí mismo, como verdadero yo o *lógos*, y el amor a los demás, iguales a él en su esencia racional. Este amor (que liga a los dioses con los hombres, porque todos son como miembros de un solo organismo) implica sobre todo la participación en la vida social. El sabio (que lo es en cuanto posee un saber ético-político-social, amén de teórico) debe gobernar por el bien de los otros con su obra de

educador, pues el *lógos* divino se comunica a través de su mente. También en Posidonio, como en los estoicos en general, el Estado ideal es cosmopolita.

Empero, de esta visión de la vida habría de derivarse, sobre todo por el apremio de las exigencias religiosas cada vez más fuertes, la desvalorización completa de la vida terrena y la aspiración a que el alma se liberase del cuerpo para retornar al cielo y llevar allí una vida feliz en la visión del universo. Por lo demás, esta concepción estaba implicada por toda la construcción de Posidonio, aunque él mismo no la desarrolló. Este eclecticismo que yuxtapone monismo y dualismo sin fundirlos (del segundo, por otra parte, ya había gérmenes en el estoicismo antiguo, con su distinción de un principio activo, Dios o la fuerza, y uno pasivo, la materia —aunque los redujera a la unidad—, llevándolo además su ética a posiciones dualistas) debía abrir el camino a intuiciones místicas y prácticas ascéticas, y de este modo estaba destinado a influir en forma muy vasta y profunda sobre el pensamiento y la espiritualidad posteriores hasta el final del mundo antiguo. En Posidonio ya hallan su punto de partida el neopitagorismo y el culto solar, ampliamente difundido en el Imperio romano en el siglo III d. C.; pero no existe razón para comenzar con él el neoplatonismo, que estrictamente solo se inicia en la época de Plotino.

Las relaciones con Roma tuvieron influencia en especial sobre el estoicismo medio. Los fundadores de la escuela, aunque consideraban que el sabio debe participar de la vida político-social en el Estado universal ideal, lo habían alejado de los Estados particulares existentes. Por el contrario, Panecio y Posidonio afirmaron que el hombre tiene en general la obligación de consagrar sus energías al bien de la sociedad, incluso en los ordenamientos estatales concretos; como se ha recordado, Panecio exaltó al Estado romano por encima de todos los demás. El estoicismo asumió así un carácter activista

que se contraponía al quietismo de sus fundadores, los cuales recluían la actividad racional en el espíritu del hombre; por otra parte, la atenuación del rigor original de la época estoica, por donde el estoicismo se iba aproximando a las doctrinas académico-peripatéticas, dependía en gran medida del conocimiento directo de la vida concreta.

La filosofía que se constituyó en Roma hacia el final de la República se halló frente a los movimientos intelectuales a que nos hemos referido. Su actitud fue ecléctica, pero este eclecticismo, derivado de las condiciones de la época, en parte había sido sugerido en Grecia por las tendencias mismas de la romanidad. A la filosofía se le asignaron finalidades de carácter principalmente práctico, porque se acudió a ella para resolver el problema de la vida; pero también en esto, sin dejar de adaptarse al movimiento general propio del tiempo, se procuró satisfacer exigencias más particulares, y por ello se restringió la esfera de las investigaciones científicas, a las cuales Panecio, y sobre todo Posidonio, habían dado un amplio desarrollo. Además, las actividades prácticas debían estar al servicio de fines político-sociales, porque el Estado romano, que en su expansión iba asumiendo el carácter de potencia mundial, constituyó siempre (excepto para Lucrecio, quien sin embargo nunca dejó de tener en cuenta la suerte de sus conciudadanos) el centro de los intereses, como lo había sido la *pólis* en la Grecia clásica. Pues, en efecto, incluso quienes respondían a tendencias reacias a la participación en la vida política y social, como el epicureísmo, sintieron el deber de servir al Estado. Por otra parte, si el epicureísmo fue al principio la corriente más difundida, luego prevaleció el estoicismo, que se avenía mejor que las otras escuelas a las exigencias de la conciencia romana, por la severidad de sus normas, por el valor que daba a la voluntad racional consciente de sí frente a las tendencias inferiores. Incluso en la época imperial, cuando el estoicismo volvió a recluir al hombre dentro de sí mismo, siguió obrando como influencia dominante en las conciencias superiores, por motivos que señalaremos.

De la ética de Panecio (continuadora de un movimiento de pensamiento que se remontaba a la sofística y al cinismo, y que posteriormente había sido desarrollado por el estoicismo antiguo) extrajo en buena medida Cicerón aquel concepto de *humanitas* que expresaba el ideal de la aristocracia romana. A lo cual vino a agregarse después el cosmopolitismo propugnado por el pensamiento filosófico helenístico, que hallaba en Roma —centro ya de un Estado mundial— las más favorables condiciones para su desarrollo y que habría de influir sobre la ciencia del derecho. En la época republicana, el estoicismo, por intermedio de Panecio, comenzó a obrar con fuerza sobre los juristas romanos, y tanto es así que a un discípulo de aquél, el pontífice máximo Q. Mucio Escévola, se lo pudo llamar el fundador de la jurisprudencia científica de Roma; y esta influencia se extendió y se hizo más profunda en la época imperial. Por una parte, y en virtud del desarrollo que dio a las investigaciones dialécticas, aportaba un instrumento precioso para la elaboración sistemática de los conceptos jurídicos con los procedimientos de definición y división; por otra, brindaba una base de principios éticos fundamentales, mediante las teorías del derecho natural y la igualdad de todos los hombres. Las doctrinas filosóficas griegas respondían también a otras exigencias de la conciencia romana, en cuanto le permitían sustituir con aquéllas la religión tradicional, o purificar las antiguas creencias de los elementos inferiores que contenían y justificar sus conceptos centrales, o volverse hacia las intuiciones místicas de Posidonio y el neopitagorismo, que precisamente tiene en Roma, con Nigidio Fígulo, la primera personalidad histórica segura que podemos encontrar. En la época imperial, debido al

cambio de las condiciones de la vida, la filosofía atrae a los espíritus con fuerza cada vez mayor.

En general, la filosofía continuó siendo ecléctica en los primeros siglos, aunque en las diversas escuelas se observa la tendencia a retornar a la enseñanza auténtica de los fundadores, lo cual determina, especialmente en el seno del aristotelismo, un intenso trabajo histórico-erudito sobre la vida y la obra de los filósofos del pasado, a quienes se hace objeto de interpretaciones y comentarios. Sin embargo, esta ortodoxia no consiguió eliminar el eclecticismo, al cual se sujetan a menudo incluso los más enérgicos representantes de cada corriente, y así se observa cómo el nuevo estoicismo, el cinismo, la escuela peripatética, el neopitagorismo, el platonismo medio, el judaísmo alejandrino y la literatura hermética yuxtaponen teorías de distintos orígenes. (Una excepción la constituyen el epicureísmo y el neoescepticismo.) Principalmente interesa señalar que en los primeros siglos del imperio las distintas escuelas filosóficas (salvo la peripatética, en la que siguen prevaleciendo los intereses teóricos) se preocupan ante todo por dar solución al problema de la vida, respondiendo así a las exigencias cada vez más imperiosas de los hombres y en especial de los miembros de las clases superiores. En efecto, con la ruina de la república, la participación en la vida política que consentía el principado ya no tenía el mismo valor que en el pasado, aunque continuaba siendo un deber para el ciudadano y por esa razón el estoicismo había vuelto en general a las posiciones de sus fundadores. El cosmopolitismo se acentúa, el ideal de Roma languidece gradualmente. Éstos fueron los motivos por los cuales los espíritus tornan de nuevo hacia la filosofía, en especial la estoica, que enseñaba mejor que las otras cómo se debe vivir y cómo se debe morir, a hombres que, tras el breve lapso de paz y tranquilidad del tiempo de Augusto, llevan una vida de continua incertidumbre y expuesta cada día a nuevos peligros. La crueldad demencial de algunos emperadores, las guerras civiles que desgarran nuevamente el Estado y lo corroen por dentro, mientras del exterior se ve amenazado por la presión creciente de las poblaciones bárbaras sobre las fronteras, suprimen todo sentimiento de seguridad, por lo cual los hombres experimentan cada vez con mayor urgencia la necesidad de una dirección, de una guía que los reconforte y les dé firmeza frente a los peligros de la vida, y para lograrlo se vuelven hacia la filosofía.

Ésta (incluso dentro del cinismo, famoso por su dureza intransigente) se tiñe de benignidad e indulgencia y recomienda intensamente la piedad y la bondad. La escuela estoica, sobre todo, atenúa su propia severidad, pone como centro de su prédica la enseñanza del amor universal y toma a su cargo la defensa de los más débiles y los más desdichados, los esclavos, los gladiadores. Esta enseñanza influye luego en el desarrollo de la ciencia jurídica, que procura cada vez más proteger a los esclavos del arbitrio de sus amos y establece los principios del derecho natural y su consecuencia, la igualdad humana. En los mayores representantes del estoicismo (Séneca, Epicteto, Marco Aurelio), esta prédica humanitaria y universalista asume un carácter religioso, con la afirmación de que el hombre es afín a la divinidad, e igual aspecto presenta toda su filosofía, que procura satisfacer la necesidad que experimentan las almas de entrar en relación directa con Dios. Pero también en las otras escuelas se siente esta exigencia: la advierten incluso algunos seguidores del cinismo y de la corriente peripatética, a pesar de que el primero por lo común es hostil a la religión y la segunda generalmente muestra poca inclinación hacia ella. Y aunque el epicureísmo y el escepticismo siguen desinteresándose por estas cuestiones, la exigencia religiosa adquiere preponderancia en el neopitagorismo, en el platonismo medio y, sobre todo, en el judaísmo alejandrino y en la literatura hermética, y hasta puede decirse que ella constituye, al irse

acentuando progresivamente, la nota dominante en el pensamiento de estos siglos, que presenta por ello un carácter uniforme tanto en los filósofos griegos como en los romanos.

En Roma —donde ciertos cultos orientales habían comenzado a penetrar ya en el siglo III a. C.—, las religiones de los misterios tan solo lograron adquirir gran difusión en la época imperial; y es bien sabido que, por un momento, el mitraísmo pareció destinado a convertirse en la religión oficial del Estado. Las exigencias y las intuiciones religiosas que hallaban expresión en estos movimientos (que con anterioridad solamente habían aparecido en algunos círculos restringidos y en determinados pensadores) se extendieron también a las clases superiores, prevaleciendo sobre el pensamiento filosófico, y se convirtieron en el motivo dominante de casi todo tipo de especulación. Además, solo entonces se impuso la convicción de que la posibilidad de la liberación y la purificación del alma se funda en el conocimiento de verdades superiores concernientes a la divinidad, razón por la cual la filosofía, que en la época precedente tenía por cima la moral, asumió un carácter religioso y se convirtió en maestra de salvación. En esta época, en efecto, los filósofos sienten con tanta mayor fuerza tales exigencias y aspiraciones cuanto menor va siendo la confianza (que había animado a los pensadores de las grandes escuelas helénicas) en resolver con las propias fuerzas el problema de la vida. Por eso se difunden especulaciones teológicas de carácter gnóstico que recurren a la revelación, como el judaísmo alejandrino y el hermetismo. En estas dos tendencias, eminentemente teológicas, en las cuales se yuxtaponen de modo ecléctico elementos orientales y griegos (del neopitagorismo, del platonismo medio, del estoicismo), se manifiesta la tendencia a buscar una revelación divina como guía para la salvación. Filón recurre a la Biblia, interpretada alegóricamente, y la literatura hermética acude a las enseñanzas de Hermes. Entre la divinidad suprema y el mundo, formado cuando Dios puso orden en la materia, existe un abismo, colmado sin embargo por una cantidad de seres intermedios. Para obtener la liberación y volver a reunirse con Dios, el alma debe apartarse del mundo y conseguir mediante la vida ascética la iluminación suprema del éxtasis (Filón), que en el hermetismo se convierte luego en la *gnósis* (= conocimiento de Dios).

Aun en las corrientes filosóficas que carecen de fundamento religioso se experimenta la misma premiosa necesidad de una revelación. Y así recurren a ella, en cierto sentido, las filosofías que apelan a la sabiduría secreta de sus fundadores, que vivieron en una época remota, envuelta en el manto de las tinieblas: el neopitagorismo, que sigue una senda frecuentada ya hacia el fin de la época helenística, y el platonismo medio. El primero, mientras acentúa las contraposiciones entre el alma y el cuerpo y entre Dios y el mundo, así como la teoría de los dáimones (demonios) intermedios entre éstos, y pone de relieve cada vez más intuiciones religiosas, místicas, supersticiosas y prácticas ascéticas, tiende cada vez más a señalar como finalidad de la búsqueda religioso-filosófica la purificación y la liberación del alma mediante el ascetismo. El platonismo medio muestra aspectos muy diversos: por un lado reúne eclécticamente teorías platónicas con doctrinas aristotélicas y, sobre todo, con doctrinas neopitagóricas; por otro, experimenta la exigencia de la ortodoxia y por ello se consagra a investigaciones históricas y eruditas relativas a la interpretación de los escritos platónicos. En general es dualista, pero presenta también expresiones monistas. Lo más característico de esta escuela, que acepta del neopitagorismo la antítesis Dios-mundo y el concepto de los *dáimones* mediadores, es la fuerte impronta religiosa. Retornando a Platón, afirma que la filosofía nos enseña a alcanzar el fin de volvernos, en cuanto ello es posible, semejantes a Dios, conserva la antítesis entre alma y

cuerpo, acepta como el pitagorismo la fe en la revelación y el misticismo y aspira también a la salvación del alma mediante su liberación del cuerpo. Se tiene aquí, en cierto sentido, una forma de gnosticismo, en cuanto el logro de la salvación está supeditado al conocimiento de verdades supremas y, en último término, al conocimiento de Dios, aunque no se lo declare inaccesible al pensamiento humano.

Todas estas teorías, dominadas en forma absoluta o parcial por exigencias religiosas y místicas, presentan un esquema único: la contraposición de Dios y el mundo y la inserción de intermediarios entre esos términos opuestos. En el neopitagorismo y el neoplatonismo, especialmente, ese esquema está presentado de modo tal que abre el camino, junto con las intuiciones monistas del estoicismo, al neoplatonismo, iniciado por Amonio Sacas y organizado por Plotino. Esta última gran construcción del mundo antiguo, de carácter sincrético antes que sintético, que a los factores ya indicados añadía teorías específicamente platónicas y aristotélicas, quería reunir en un todo solamente lo que ofrecían de estimable las tradiciones religiosas y filosóficas del pasado y fundar una doctrina de salvación sobre la base de especulaciones esencialmente teológicas. Para Plotino, el Uno o el Bien, inefable e incognoscible porque es superior al ser y al pensamiento, es el primer principio del cual fluyen gradualmente todas las cosas, a las cuales, sin embargo, es inherente. De él proviene necesariamente, en primer término, el Intelecto (el *noûs*), a la vez uno y múltiple, en cuanto constituye el mundo inteligible de las ideas o de las formas inteligibles, que es también un mundo de inteligencias, de realidades pensantes inclusas en el Intelecto total. Éste genera, también necesariamente, el Alma Universal, que es un eslabón intermedio entre el mundo inteligible indiviso y el mundo sensible, en el que reina la división. El Alma Universal comprende las individuales, las cuales, aun

siendo distintas, forman una sola realidad, que se divide respecto de los cuerpos a los que se une. El Alma es el último término de la serie de las realidades divinas y eternas. Por debajo de ellas se encuentra el mundo sensible de los cuerpos, que es la esfera del devenir perenne, de la multiplicidad dividida, de las luchas y los contrastes, y se caracteriza no por la eternidad sino por el tiempo. El principio de la génesis es la materia, exenta de forma; es el principio de la privación y por ello constituye el verdadero no ser y el mal primero y originario (en cuanto privación del Bien). Con todo, debe existir necesariamente, porque la escala de perfecciones decrecientes, que parte del Uno, debe conducir a un término, en el cual el bien se transforma en mal. El Alma debía producir el cuerpo porque es la sede de su desenvolvimiento; por eso irradió como una gran llama en cuyo extremo apareció una sombra, la materia; aquélla la dotó de forma y así surgió el mundo sensible, modelado sobre el inteligible. Si el alma que ha caído en el cuerpo quiere liberarse de las manchas y dolores del mundo sensible y conseguir así su salvación, debe recorrer en sentido inverso el camino del descenso desde el primer principio, reencontrándolo en sí misma, y tornarse una con él, tras haberse purificado mediante la ascesis. Esto se logra si, después de haber ejercitado las virtudes prácticas y desarrollado la actividad cognoscitiva, primero como pensamiento discursivo y luego como pensamiento intuitivo, obtiene el grado supremo de conocimiento: el éxtasis. Mientras el alma sigue unida al cuerpo solo durante instantes puede alcanzar estas condiciones, pero cuando se haya liberado de él podrá gozarlas ininterrumpidamente. En el sistema plotiniano las realidades suprasensibles constituyen los dioses inteligibles, en tanto que los visibles son los cuerpos celestes: las divinidades tradicionales se reducen a los unos o a los otros. Por debajo de la Luna están los *dáimones*. Así puede conservar Plotino el panteón de la religión anti-

gua, mientras logra justificar los mitos mediante la interpretación especulativa y consigue legitimar los cultos y la creencia en la magia con argumentos filosóficos.

El neoplatonismo (que en realidad es una doctrina gnóstica, en el sentido amplio de la palabra) fue durante siglos, puede decirse, la *filosofía* del mundo pagano, que encontró en él su defensa contra la presión cada vez mayor del cristianismo.

Todos los sistemas profesados en la época imperial (excepción hecha del judaísmo alejandrino y el hermetismo) contaron con representantes en el mundo romano, algunos de los cuales fueron, inclusive, personalidades muy notables. Al neoestoicismo pertenecieron Séneca, Musonio Rufo y Marco Aurelio; baste mencionar luego los nombres de Agripa para el neoescepticismo, de Apuleyo para el platonismo medio y de Juliano para el neoplatonismo. Boecio, a caballo entre la época antigua y la medieval, ocupa un lugar aparte.

En resumen, podemos observar que en la época de la república el pensamiento romano acogió enseñanzas de la filosofía helenística porque le ofrecían doctrinas acordes con sus propias tendencias; por lo demás, asumieron un carácter específicamente romano, al acentuar las finalidades político-sociales del hombre. Bajo el imperio, la especulación griega y la romana se movieron en una misma corriente porque ambas estaban dominadas por las exigencias que por ese entonces se imponían a todas las conciencias. El estudio particular de todos los cultores de la filosofía romana permitirá determinar la influencia que ella tuvo sobre la cultura y la vida del mundo occidental.

Primera parte

LA FILOSOFÍA ROMANA EN LA ÉPOCA DE LA REPÚBLICA

CAPÍTULO I

COMIENZOS DE LA FILOSOFÍA ROMANA SUS REPRESENTANTES MENORES

Desde tiempos muy antiguos, es decir, desde el siglo VIII a. C., los pueblos itálicos del centro de la península, y entre ellos los latinos y los romanos, sufrieron el influjo de la civilización helénica, como lo muestran las huellas que ésta ha dejado en la religión, en el arte y en la lengua. Ese influjo se ejerció ya sea a través de Etruria, ya sea a través de la Magna Grecia y, sobre todo, por intermedio de Cumas. Posteriormente las relaciones entre Roma y la civilización helénica se hicieron más fuertes gracias a la mediación de la Magna Grecia. Ésta es precisamente la razón por la cual ya en la época de las guerras contra los samnitas (343-290) fue erigida en Roma una estatua de Pitágoras, a quien se consideraba como el más sabio de los griegos; es probable, sin embargo, que del pitagorismo se conocieran más las creencias religiosas que la actividad filosófica y científica. Una confirmación de la influencia de la civilización helénica de la Magna Grecia se tiene en la colección de máximas en versos saturnios de Apio Claudio el Ciego (cónsul en 307 y en 296 a. C.), aunque no presentaran

el carácter pitagórico que en ellas advertía Cicerón, quien cuenta que Panecio las elogiaba mucho. Quizá provinieran de escritores griegos contemporáneos. De cualquier modo, en las tres máximas que conocemos (de las cuales es célebre la sentencia *"Fabrum esse suae quemque fortunae"*) se pone de manifiesto la reflexión sobre la vida cotidiana, antes que un verdadero pensamiento filosófico en sentido propio. En el siglo III Roma se extiende por la Magna Grecia (282-266), conquista Sicilia (264-210) y establece relaciones directas con Grecia y con los centros helenísticos del Oriente, ampliando y fortaleciendo así su conocimiento de esa civilización que, tras la muerte de Alejandro, había asumido los caracteres propios del helenismo. Hacia 240, Livio Andrónico, un griego de Tarento traído prisionero a Roma por M. Livio Salinator, inicia su labor de traductor e imitador de la literatura griega, con la cual empiezan así los romanos a trabar conocimiento. Pero solo a fines del siglo III quedó definido el movimiento que en breve lapso abriría las puertas de Roma a la cultura griega en todos sus aspectos. Tal vez las doctrinas religiosas de los pitagóricos pudieron difundirse más ampliamente cuando en el año 209 fueron conducidos a Italia como esclavos treinta mil tarentinos. Sin embargo, el espíritu romano demostró durante mucho tiempo escasa simpatía por la especulación griega, y así, cuando en 181 a. C. fueron conocidos los llamados libros de Numa (se habría tratado de una obra muy antigua, descubierta solo entonces), el pretor recibió orden de quemarlos por ser escritos filosóficos. Casi con certeza se trataba de una falsificación que tenía el propósito de hacer aparecer al rey romano como discípulo de Pitágoras. Las doctrinas expuestas en esos libros eran de carácter teológico, pero no puede decirse de cierto que derivaran del pitagorismo y, como ha supuesto Zeller, del estoicismo. La aversión a la filosofía se hizo más intensa cuando en el curso del siglo II a. C., debido a las relaciones

cada vez más amplias entre Grecia y Roma, la cultura helénica se difundió en esta ciudad, a la que envió numerosos representantes, filósofos, filólogos, rétores, literatos, artistas y otros, con lo cual se suscitó una fuerte corriente nacionalista, hostil a las nuevas tendencias. En 161 a. C. un senadoconsulto prohibía residir en Roma a los filósofos y a los rétores griegos. No se sabe con seguridad si en 173 o en 155 se impuso esa prohibición a dos filósofos epicúreos, Alceo y Filisco. En 155 Atenas envió a Roma, con el carácter de embajadores, a tres filósofos, Carnéades, de la Academia Nueva, el estoico Diógenes y el peripatético Filolao, para obtener la condonación de una multa que le había sido impuesta. Las conferencias públicas que pronunciaron encendieron el entusiasmo de los jóvenes, los cuales, con la aprobación de sus padres, y dejando de lado cualquier otra ocupación, se entregaron a los estudios filosóficos.

Entonces, M. Porcio Catón, que era el representante más autorizado de la oposición a la cultura helenística y al cosmopolitismo que ésta suponía, y sentía un menosprecio implacable por el pueblo griego, se quejó en el Senado porque los embajadores de Atenas residían desde hacía tanto tiempo en Roma, y logró que se tomase rápidamente una resolución con respecto al pedido de aquéllos, a fin de que retornaran a sus escuelas para discutir con los muchachos griegos y los jóvenes romanos prestaran oídos como antes a las leyes y a los magistrados. Puede decirse que la vida de Catón (nacido en Túsculo en 234, muerto en 149 a. C.), toda ella consagrada a la defensa de Roma y la romanidad, se cierra con sus luchas contra Cartago (cuya destrucción reclamó insistentemente) y contra el helenismo invasor. En su primera juventud participó valerosamente en la guerra contra Aníbal. Cuestor de P. Escipión (204) en Sicilia y África, edil de la plebe (199), pretor en Cerdeña (198), cónsul con gobierno en España (195), se hizo famoso por su censura (184), a raíz de la cual se lo llamó *Cen-*

sorius. Por vez primera entre los analistas, empleó el latín en sus *Origines*, que narraban los *origines* de Roma y de las otras ciudades de Italia; llegaban hasta la época del autor e incluían algunos de sus numerosos discursos. En los escritos *Ad Marcum filium* (que al parecer fueron reunidos en una compilación que vino a constituir la primera enciclopedia latina) recogió en forma apodíctica los conocimientos prácticos que podían ser de utilidad a un joven. Un libro estaba dedicado a la agricultura, uno tal vez a la medicina y otro a la elocuencia. Es dudoso que incluyera un escrito sobre el arte de la guerra. Compuso trabajos especiales sobre ésta, sobre el derecho civil y sobre la agricultura; la última obra (*De agri cultura* o *De re rustica*) ha llegado hasta nosotros, mientras que de los otros escritos solo quedan fragmentos. El *Carmen de moribus* era una obra de moral popular aplicada, siendo dudoso, a pesar del nombre, que su forma fuera poética. De Catón se recuerdan también las *Epistolae ad filium* y una colección de *Apotegmas* (lemas y máximas). Él mismo, que en su vejez estudió griego para conocer mejor al enemigo que deseaba combatir, contribuyó no obstante a la difusión de la filosofía helenística, al traer consigo a Roma en 204 al poeta Enio, desde Cerdeña, donde éste había prestado servicio militar. Enio (n. 239, m. 169), un mesapio de Rudias (Rugge) que había asimilado la cultura griega, en Roma enseñaba griego y latín para vivir; pero sus poesías (entre las cuales se cuentan en primer lugar los *Annales*, en dieciocho libros que narraban la historia tradicional de Roma, y además seis tragedias tomadas de autores griegos, comedias, sátiras y otras obras que mencionaremos) le granjearon el favor y la amistad de la aristocracia, principalmente de Escipión Africano Mayor, de Escipión Nasica y de M. Fulvio Nobilior, que lo llevó consigo a Etolia para que celebrara más tarde sus hazañas en ese país. El hijo de Fulvio, Quinto, obsequió al poeta una pequeña propiedad en

una nueva colonia en el Piceno, otorgándole así la ciudadanía romana. En el *Epicarmo*, escrito en trímetros trocaicos, Enio probablemente tradujo o redujo un poema *sobre la naturaleza*, atribuido falsamente a ese poeta griego; no es posible decir con certeza si las doctrinas naturalistas allí expuestas tenían o no el sello pitagórico, como se ha afirmado. En el *Euhemerus* tradujo la *Inscripción sagrada* de Evémero, que explicaba el origen de los dioses enseñando que habían sido hombres insignes por su sabiduría. En conjunto, puede reconocerse en Enio un vivo interés por los problemas religiosos; pero aunque haya conocido determinadas doctrinas del pitagorismo, como la transmigración de las almas, parece demasiado audaz la hipótesis que atribuye una concepción general pitagórico-empedóclea —la cual estaría expuesta en todas las obras, incluso en los *Anales*— al poeta que decía: "Me es necesario filosofar, pero limitadamente".

La oposición al influjo de la cultura y en particular de la filosofía griega resultó inútil porque eran demasiadas las vías por las que penetraba en Roma. Solo algunos de los mil aqueos conducidos a Italia y retenidos como rehenes durante diecisiete años tuvieron residencia en Roma, pero entre ellos se contaban hombres como Polibio, que, si bien no eran filósofos, estaban impregnados de una cultura que había recibido su forma de la filosofía y que contribuía a difundir el conocimiento del pensamiento griego. L. Emilio Paulo, después de su victoria sobre Perseo (168), cuya biblioteca destinó al uso de sus propios hijos, eligió para ellos, entre otros maestros griegos, al filósofo Metrodoro. El senadoconsulto del año 161, así como el efecto que produjeron los tres embajadores de Atenas en 155, muestran el interés suscitado en Roma por el pensamiento griego. Este movimiento se acentuó en forma notable hacia la mitad del siglo II. La familia de los Escipiones ya en tiempos del Africano Mayor había abierto las puertas

al helenismo; más tarde, P. Cornelio Escipión Emiliano (el Africano Menor) hospedó durante largos años a Panecio, o sea al que ha sido llamado el fundador del estoicismo romano y uno de los principales fundadores de la filosofía de Roma, que con su obra procuró especialmente influir sobre el espíritu de la aristocracia de esta ciudad. Por intermedio de quienes enseñaban literatura griega, la filosofía entró a formar parte de la cultura general, con lo cual todas sus diversas tendencias fueron conocidas y hallaron adeptos. En el círculo de los Escipiones (al que pertenecieron Panecio, Polibio, Terencio, Lucilio, C. Lelio, Q. Elio Tuberón, Esp. Mumio, Rutilio Rufo, M. Vigelio, L. Furio y Filo, y quizá también Valerio Sorano) se desarrolló el concepto de la *humanitas*, síntesis de valores culturales y ético-sociales.

Tanto el Africano Menor como los más insignes romanos tuvieron como amigos y consejeros a filósofos griegos, cuyas investigaciones apreciaron y siguieron de cerca. Panecio acompañó a Emiliano en su embajada al Oriente, el neoacadémico Clitómaco dedicó a Lucio Censorino (cónsul en 149) y a Lucilio dos trabajos sobre la gnoseología de Carnéades, Tiberio Graco tuvo como amigo y consejero a C. Blosio de Cumas, y se dice que defendió las leyes agrarias a instancias de éste y del rétor Diófanes. Lúculo fue amigo del académico Antíoco de Ascalón, P. Pupio Pisón lo fue del peripatético Staseas, Pompeyo escuchó las enseñanzas de Posidonio (162). El estoico Diodoto fue recibido en la familia de Cicerón, quien oyó las lecciones de diversos filósofos de su época. A Roma fueron (además de los tres embajadores atenienses y Panecio) Staseas (hacia 92), Filón de Larisa (88 a. C.), Posidonio (¿hacia comienzos del siglo I?), los epicúreos Fedro (ca. 90), Filodemo y Sirón (hacia la mitad del siglo I). En su juventud escuchó algunos días al ya viejo Carnéades, en Atenas. Q. Cecilio Metelo, que más tarde (109), electo cónsul, dirigió victoriosamente por algún tiempo la guerra contra Yugurta

y, a pesar de que lo sustituyó Mario (107), fue considerado por la aristocracia romana como el verdadero vencedor, recibió el sobrenombre de Numídico y en 106 obtuvo los honores del triunfo. Para evitar el exilio, al cual debía ser condenado por la enemistad de Mario, dejó voluntariamente a Roma (100) y vivió primero en Rodas cultivando los estudios filosóficos, y luego en Trales, donde (99) le llegaron las noticias de que pedían su regreso.

Las escuelas que contaron con mayor número de adherentes fueron el estoicismo y el epicureísmo (que fue la primera tendencia filosófica que se conoció en Roma). Al estoicismo romano puede vincularse Blosio de Cumas —el nombre es de origen osco—, que fue discípulo del estoico Antípater de Tarso. Tras la muerte de Tiberio Graco, debió defenderse frente a los cónsules; huyó luego de Roma y se trasladó a Asia, junto a Aristónico de Pérgamo, y cuando éste fue derrotado se quitó la vida. También siguieron el estoicismo dos samnitas, Marcio y Nisio; de éste se cuenta que dio el ejemplo de parodiar temas serios y fue discípulo de Panecio.

En el centro del más antiguo estoicismo romano se encuentra el Africano Menor (n. 183-184, m. 129), que fue cónsul en 147, destruyó Cartago en 146, obtuvo la censura en 142, dirigió una embajada a Oriente de 141 a 139, volvió a ser cónsul en 134, destruyó Numancia en 133. Era un lector apasionado de la *Ciropedia* de Jenofonte y tenía tendencias estoicas; quizá también por este motivo daba a sus discursos un contenido moral y describía en ellos la corrupción de su tiempo. Entre los estoicos romanos más antiguos (que por lo general pertenecían al círculo de los Escipiones) se cuentan C. Lelio y sus dos yernos, C. Fanio y Mucio Escévola el Augur, Espurio Mumio, Rutilio Rufo, L. Elio Estilón, el Pontífice Máximo M. Escévola, M. Vigelio y Sexto Pompeyo. C. Lelio (nacido hacia 190, muerto a edad avanzada) adquirió fama especialmente por la íntima

amistad que lo ligaba al Africano Menor. Conoció a los tres filósofos atenienses enviados a Roma en 155, pero fue atraído principalmente por el estoico Diógenes; tuvo luego relación con Panecio y difundió sus doctrinas entre la aristocracia romana. Participó como legado de Escipión en la tercera guerra púnica (147), se distinguió en el asedio a Cartago y obtuvo como premio la pretura (145). Se contó entre los augures y en el año 140 llegó al consulado. En las luchas civiles determinadas por las acciones de Tiberio Graco estuvo en contra de éste y de su bando. Fue admirado como político, si no como orador, y quizá debió el sobrenombre de *sapiens*, que le dio la aristocracia, a sus actitudes políticas más que a otra cosa. C. Fanio conoció a Panecio gracias a C. Lelio, y oyó sus lecciones. En el año 146 combatió contra Cartago, fue tribuno de la plebe en 146 y al año siguiente se distinguió en España contra Viriato; fue pretor (¿132?) y cónsul (122). Se opuso a la propuesta de C. Graco de que se concediera la plena ciudadanía romana a los latinos y los derechos de éstos a los itálicos con una arenga famosa, pero hay quienes han puesto en duda que fuera su autor. Escribió discursos y una obra histórica que Cicerón recuerda a menudo (*Annales*), y que tal vez comenzaba con los orígenes de Roma y llegaba hasta su época. Q. Mucio Escévola el Augur (nacido probablemente en 174 y muerto hacia el 87, ya octogenario) oyó a Carnéades en 155, pero se aproximó al estoicismo y en especial a Panecio. Junto con Q. Elio Tuberón y Rutilio Rufo, recibió los elogios de Posidonio. Augur antes de 129, obtuvo la pretura y el gobierno de Asia en 120 y el consulado en 117. Fue un jurista insigne, pero no se dedicó a la enseñanza ni escribió libros. Q. Elio Tuberón, nieto de Emilio Paulo, se opuso como tribuno de la plebe (antes de 129) al Africano Menor y a Cayo Graco; posteriormente fue pretor, pero no es seguro que haya obtenido el consulado. No muy elogiado como orador, se distinguió por su cultura jurídica. La sencillez

de su vida y el carácter estricto lo condujeron hacia el estoicismo, cuyas doctrinas guiaron su conducta. Conoció a Panecio y siguió sus lecciones; aquél y Hecatón le dedicaron algunos de sus trabajos, pero es dudoso que Posidonio haya hecho lo mismo. Espurio Mumio, hermano del vencedor de Corinto, participó en 139, juntamente con Escipión Emiliano y L. Metelo Calvo, en una embajada política a Oriente, y así pudo establecer vínculos más estrechos con Panecio. Escribió cartas en verso y discursos y Cicerón lo pone entre los interlocutores del *De republica*. También fue discípulo de Panecio P. Rutilio Rufo (n. *ca.* 154), que en 134 combatió en Numancia a las órdenes de Escipión como *tribunus militum* y fue pretor urbano antes de 118. Al igual que Mario, siguió en 109 como legado a Q. Metelo en la guerra contra Yugurta y retornó a Roma cuando, en el año 107, Mario asumió en calidad de cónsul el comando del ejército. Cónsul en 105, en el año 94 siguió a su amigo M. Escévola el Augur en el proconsulado de Asia; condenado injustamente por acusaciones de los enemigos que le había granjeado su rígida honradez, vivió primero en Mitilene y más tarde en Esmirna y rechazó la invitación de Sila de que lo acompañara a Roma (85). Cicerón lo conoció en Esmirna en 78; al parecer murió hacia el año 75. En Esmirna escribió un *De vita sua* y una historia romana en griego. Fue orador (y la aridez de sus discursos delata la huella estoica), y cultivó los estudios jurídicos. Q. Elio Estilón (nacido en Lanuvio en 154, m. después del año 90) perteneció al orden ecuestre. En el año 100 siguió en el exilio a Q. Metelo Numídico. En Roma fue maestro y escribió discursos para otros. Sus discípulos más insignes fueron Cicerón y Varrón. Seguro conocedor de la literatura griega y la latina, fue el primer representante notable de la ciencia gramatical de la época antigua. Las obras que con certeza podemos considerar suyas son: 1) *Interpretatio carminum Saliorum*; 2) *Index comoediarum*

Plautinarum; 3) *Commentarius de proloquiis* (tal vez se tratara de un estudio sobre sintaxis, de inspiración estoica); 4) *Discursos para otras personas.* Tuvo a su cargo, además, la edición de trabajos ajenos y se le ha atribuido una obra de lexicografía. Q. Mucio Escévola (n. *ca.* 140) fue pontífice (115), cuestor (110), tribuno de la plebe (106), pretor (*ca.* 98), cónsul (95) y procónsul de Asia (94) y se atrajo por su justicia y su desinterés el afecto de los habitantes de las provincias y el odio de los caballeros romanos, quienes hicieron objeto de acusaciones a su legado Rutilio Rufo, cuya defensa asumió. Pontífice Máximo en 89, cayó víctima de las luchas civiles en el año 87. Jurista insigne, compuso *libri XVIII juris civilis*, en los que intentó por primera vez la consideración sistemática de esta materia, y escribió también una obra titulada *Hóroi*, que contenía definiciones de conceptos y relaciones jurídicos. Sus lecciones de derecho fueron muy solicitadas. Formuló la distinción de las tres teologías —de la que luego se ocuparía Varrón—, tomándola, al parecer, de Panecio. M. Vigelio, amigo de Craso, vivió con Panecio. Sexto Pompeyo, tío de Pompeyo el Grande, tuvo una amplia cultura jurídica y matemática y conoció a fondo el estoicismo. Como estoico se recuerda a un Pisón, al que se ha identificado con L. Calpurnio Pisón Frugi, quien fue tribuno de la plebe (149) y luego, como pretor y como cónsul (133), combatió la rebelión de los esclavos en Sicilia y la dominó. En el año 120 o en el 108 obtuvo la censura. Dejó una obra de carácter histórico (*Annales*), que se extendía desde los orígenes hasta su tiempo; en ella combatía las nuevas tendencias que se introducían en Roma y la relajación moral de la juventud.

Partidarios más recientes del estoicismo fueron L. Lucilio Balbo y Q. Lucilio Balbo (hermanos o primos), M. Porcio Catón, M. Favonio y Cornificio Longo. L. Lucilio Balbo, discípulo de Q. Mucio Escévola el Pontífice, fue ante todo un jurista. Q. Lucilio Balbo es calificado de estoico por Cicerón, quien en el *De natura deorum* (diálogo que se supone acaecido en 76 a. C.) le asigna la exposición de las doctrinas teológicas estoicas. Allí declara haber tenido familiaridad con Posidonio. Antíoco de Ascalón le dedicó una obra y, según Cicerón, podía comparárselo con los más insignes estoicos griegos. Catón tuvo como maestro a dos estoicos, Atenodoro Cordilión (a quien fue a visitar a Pérgamo para que lo acompañara a Roma, donde lo tuvo como huésped) y Antípater de Tiro. En Sicilia conoció al académico Filóstrato. En sus últimos días en Útica tuvo cerca de sí al estoico Apolónides y al peripatético Demetrio. Catón fue cuestor en el 65 y pretor en el 54; se opuso a los triunviros, y en la guerra civil estuvo de parte de Pompeyo. Después de Tapso fue a guarnecer Útica, donde se dio muerte (abril del 46 a. C.). Cultivó con mucho éxito la elocuencia y se complacía en introducir disquisiciones filosóficas en sus arengas. También escribió yambos. Cicerón lo llamó *estoico perfectísimo* y en el *De finibus* le hizo exponer las doctrinas éticas de esa escuela, cuyas obras había estudiado en forma muy intensa. M. Favonio (n. *ca.* 90 a. C.), pretor en 49, fue amigo y admirador de Catón. Acérrimo adversario de los triunviros, se puso de parte de Pompeyo y lo acompañó en su huida. Tras el asesinato de César, se unió a los conjurados; hecho prisionero en Filipos, lo ajusticiaron inmediatamente, por tratarse de un proscripto. Profesó el estoicismo Cornificio Longo, autor de una obra etimológica en tres libros, por lo menos, que debe haber sido compuesta entre la época de Cicerón y la de Augusto. Tal vez se adhirió a la misma escuela Q. Valerio Sorano, un poco más viejo que Cicerón, quien lo hace llamar por Craso *literatissimus omnium togatorum*. En su juventud mantuvo vínculos estrechos con Cicerón y con Varrón. Más tarde participó activamente en la vida política y fue tribuno de la plebe (82); luego tuvo que huir a Sicilia, donde Pompeyo lo hizo

ajusticiar. Poco nos ha quedado de él, por lo cual resulta difícil apreciar su actividad literaria. Sin duda se ocupó de historia literaria y de gramática. Dedicó a Publio Escipión (¿Nasica?) un trabajo que no sabemos si era en prosa o en verso; al parecer estaba escrita en prosa una obra titulada *Epoptides*, que tal vez contuviera principalmente interpretaciones alegóricas de nombres. Han llegado hasta nosotros dos hexámetros suyos que hacen pensar en el panteísmo estoico y probablemente formaban parte de un poema naturalista.

Más numerosos todavía fueron los seguidores del epicureísmo. Amafinio expuso —por primera vez en latín, según parece— las doctrinas de su escuela y el ejemplo fue seguido por Rabirio y Cacio, criticándoselos a todos como malos expositores. Son inciertas las relaciones cronológicas entre ellos y Lucrecio. Vinieron después muchos otros, que los superaron grandemente en facilidad y simplicidad. En el tiempo de Cicerón había muchos epicúreos romanos pero en general, con excepción de Lucrecio, solo los conocemos por las noticias que el mismo Cicerón da de ellos; entre los más importantes se cuentan T. Albucio y C. Veleyo. El primero, doctísimo en cosas griegas y satirizado por Lucilio y Q. Mucio Escévola el Augur por grecomanía, gobernó como propretor la provincia de Cerdeña. Condenado por extorsiones, fue desterrado a Atenas y soportó con mucha calma su suerte. Cicerón, que menciona sus discursos y lo llama *perfectus epicureus*, parece aludir a escritos filosóficos suyos, entre los cuales se contaba quizá un poema epicúreo. C. Veleyo de Lanuvio fue senador y tribuno de la plebe en 91 a. C. En el *De natura deorum* defiende las teorías epicúreas: si nos atenemos a lo que dice ese diálogo, el orador L. Craso lo prefería a todos los romanos y encontraba muy pocos epicúreos griegos que se le compararan. Otros miembros de la misma escuela fueron el ya mencionado C. Cacio, de la Galia Insubria, autor de cuatro libros *De rerum natura et summo bono*,

un galo (¿cuál?), L. Calpurnio Pisón, C. Casio Longino, C. Vibio Pansa, los dos L. Manilo Torcuato, Estatilio y L. Vario, amigo de César. L. Calpurnio Pisón Censorino (n. *ca.* 101) fue cuestor, edil, pretor (*ca.* 61), y cónsul (58) con la ayuda de César, que se había casado con una hija suya. Gobernador de Macedonia, fue atacado por Cicerón en 55 con la *Oratio in L. Pisonem*, a la que respondió con un libelo. Censor en el año 50, procuró inútilmente impedir la guerra entre César y Pompeyo y en 43 reiteró los mismos vanos esfuerzos para tratar de evitar que estallaran nuevas luchas civiles, tras de lo cual abandonó la vida política. En su juventud fue muy amigo de Filodemo; Cicerón siempre se refirió a él como a un epicúreo. C. Casio Longino (n. antes de 85) fue cuestor junto a Craso en la guerra contra los piratas (54) y después procuestor; tribuno de la plebe en el año 49, tomó el partido de Pompeyo. Fue uno de los jefes de la conjura contra César, y uno de sus matadores. En Filipos, previendo la derrota, se suicidó. C. Vibio Pansa, amigo de Cicerón —quien alababa su ingenio y lo llama epicúreo—, fue tribuno de la plebe en el año 51. Cónsul con Facio en 43, murió con su colega en Módena, combatiendo valerosamente contra Antonio. L. Manlio Torcuato padre (n. en ¿108?; muerto poco después de ¿55?), pretor en el año 68, procónsul de Asia en 67, cónsul en 65, procónsul de Macedonia en 64, senador, se aproximó al epicureísmo como su hijo de igual nombre, que en 66 tenía unos veinte años y fue senador (¿58?) y pretor (49). En la guerra civil combatió en África junto a los pompeyanos; tras la batalla de Tapso (46), trató de huir a España por mar, pero viendo su nave rodeada de enemigos se dio muerte. Cicerón lo elogia, y en el *De finibus* le hace exponer doctrinas epicúreas. Estatilio, amigo de Catón el uticense y de Bruto, era todavía joven en el año 46 cuando, hallándose con el primero en Útica, manifestó que quería seguir su ejemplo; pero Catón, decidido a suicidarse, lo

confió al cuidado del estoico Apolónides y el peripatético Demetrio, para que le impidiesen imitarlo. Siguió después a Bruto y murió en Filipos (42 a. C.). Egnacio, de quien se recuerda *De rerum natura*, quizá haya sido epicúreo e imitador de Lucrecio. Probablemente perteneció a la misma corriente Aurelio Opilio, liberto de un epicúreo; tras haber enseñado filosofía, luego retórica y, por último, gramática, cerró su escuela para seguir a Rutilio Rufo a Esmirna, donde compuso varias obras, entre ellas *Musarum libri IX*. Es más dudoso que haya profesado el epicureísmo un amigo de Cicerón, L. Papirio Peto. Estuvo más próximo a esa escuela que a otras, aunque de hecho no haya pertenecido a ninguna, T. Pomponio Ático (n. en 109 a. C., de estirpe nobilísima), condiscípulo primero y más tarde amigo íntimo de Cicerón, quien le dedicó el *De amicitia* y el *De senectute* y le escribió numerosas cartas, recogidas en dieciséis libros. Vivió en Atenas del año 87 al 65 (?), para escapar a los peligros de las contiendas intestinas de Roma. En las nuevas guerras civiles permaneció neutral. Fue el primer gran editor de Roma. Para sustraerse a una enfermedad incurable se dejó morir de hambre a los setenta y siete años. Escribió un *liber annalis*, que comprendía toda la historia de Roma desde los orígenes hasta su tiempo, y mencionaba reformas legislativas importantes y obras literarias notables; también se hacía referencia en él a acontecimientos históricos de otros pueblos, en especial de los griegos. Pomponio Ático compuso además monografías genealógicas, un trabajo en griego sobre el consulado de Cicerón y versos para poner al pie de retratos de personajes famosos. También estuvo más cerca del epicureísmo que de otras escuelas L. Saufeyo (n. *ca.* 110), quien fue contemporáneo y amigo de Pomponio Ático y, como él, caballero romano y rico hombre de negocios. A igual que Ático, vivió largo tiempo en Atenas para dedicarse a los estudios filosóficos. Por sus riquezas, los triunviros lo incluyeron en las proscripciones, pero se salvó gracias a la mediación de Ático. Cicerón lo menciona como epicúreo y parece referirse a un libro suyo. Se ha querido colocar entre los epicúreos a Julio César porque en el discurso que, según Salustio, habría pronunciado en el senado para oponerse a la condena a muerte de los cómplices de Catilina niega la inmortalidad del ánima y los castigos de ultratumba. Pero no sabemos si aquel discurso —que, de todos modos, tenía por finalidad impedir que se diera muerte a los partidarios de Catilina— refleja en realidad su pensamiento, o hasta qué punto lo hace.

Peripatético con influencias estoicas y académicas (es decir, ecléctico) fue M. Pupio Pisón Calpurniano, quien triunfó en España en 69, fue cónsul en 61 y murió antes del año 45. Se lo calificó de elocuentísimo y muy docto y escribió cinco libros *Peri telôn*. A la antigua Academia (o sea, en realidad, al eclecticismo con tendencias estoicas de Antíoco de Ascalón) pertenecía M. Junio Bruto (n. 85 a. C.), quien precisamente admitió teorías derivadas del estoicismo. En Atenas realizó estudios de retórica y filosofía y tuvo como maestro de esta última disciplina a Aristón. Estuvo del lado de Pompeyo en la guerra civil y combatió en Farsalia pero logró reconciliarse con César. Anudó entonces estrechos vínculos con Cicerón, quien le dedicó varias obras (*Brutus*, *Paradoxa*, *Orator*, *De finibus*, *Tusculanae*, *De natura deorum*), y Bruto a su vez le dedicó el *De virtute*. Legado propretor en las Galias (47-45), pretor urbano para el año 44, participó en la conjuración contra César y fue uno de sus matadores. Derrotado en Filipos por Octavio, se quitó la vida (noviembre de 42). Fue orador insigne y uno de los mayores representantes del aticismo. Escribió cartas (en la correspondencia de Cicerón nos quedan ocho, dirigidas a éste), poesías y tres obras morales. En el *De virtute* defendió la teoría de que la virtud se basta a sí misma; en una obra *Sobre los deberes* formuló preceptos para la conducta de los padres, los hijos, los hermanos;

y en el *De patientia* se ocupó de ésta. Cicerón recuerda a Publio y Cayo Selio y a Tetrilio Rogo como oyentes de Filón de Larisa, pero se ignora si profesaron sus doctrinas.

L. Tuberón, a quien Enesidemo dedicó sus *Discursos pirronianos*, fue adepto al escepticismo neoacadémico; si, como se piensa, es idéntico a L. Elio Tuberón, amigo íntimo de Cicerón (que elogia su carácter y cultura), aquella obra debería datarse alrededor o después de la muerte del orador, en quien mucho influyó también el escepticismo de la Nueva Academia. L. Elio Tuberón fue legado de Q. Cicerón (procónsul de Asia en 61-58); en la guerra civil combatió, con su hijo, del lado de los pompeyanos: ambos fueron amnistiados por César y vivieron en Roma. Tuberón se dedicó a los estudios históricos. Profesó también las doctrinas de la Nueva Academia C. Aurelio Cota y hacia ella mostró inclinación, al parecer, Q. Lutacio Catulo. El primero (n. hacia 120, muerto *ca.* 73 a. C.) fue tribuno de la plebe en 91, vivió en el exilio del 91 al 82, obtuvo el consulado en 75 y fue, asimismo, pontífice máximo. Se lo cuenta entre los oradores más notables de su tiempo. El segundo (n. *ca.* 150 a. C.) combatió en Numancia (134-133) a las órdenes de Escipión Emiliano, lo cual le dio acceso a su círculo; en 102 desempeñó el consulado con Mario y al año siguiente compartió con él la victoria de Vercelas sobre los cimbrios. Surgió entonces entre ellos una rivalidad que hizo de Mario un enemigo implacable para Catulo, el cual, tras haberse puesto de parte del Senado, se vio obligado a envenenarse (87) para sustraerse a la pena capital que lo esperaba. Compuso epigramas latinos y un *liber de consulatu et de rebus gestis suis* que, como sus discursos, motivó elogios de Cicerón. Tal vez haya sido igualmente adepto a la Nueva Academia L. Furio Filo, quien en 155 asistió a las lecciones de tres filósofos; en 136 llegó al consulado y obtuvo la provincia de España. En el *De Republica* de Cicerón figura como

uno de los principales oradores: se dice que tenía la costumbre de discutir el pro y el contra de todas las cuestiones.

Una personalidad bastante destacada de este período fue P. Nigidio Fígulo, senador en 63 a. C., pretor en 58; sus consejos fueron tenidos muy en cuenta por Cicerón en el momento crítico de la conspiración de Catilina. Perteneció al bando de Pompeyo en la guerra civil y tras la derrota de aquél vivió en el exilio y murió en la misma condición, probablemente en 45. En la vida política desempeñó siempre un papel secundario, pero se granjeó gran renombre por la amplitud de su saber; se lo consideró como el más docto de los romanos, a la par de Varrón, quien sin embargo lo superaba con su cultura más vasta. Cicerón afirma que a él se le debe el resurgimiento del pitagorismo, muerto desde mucho tiempo atrás como doctrina filosófica; pero en realidad había reaparecido como neopitagorismo en Alejandría, y tanto es así que a esta tendencia perteneció Bolos de Mendes (o Bolos Demócrito) en el siglo III a. C., por lo cual la afirmación de Cicerón debe restringirse al mundo romano. Nigidio Fígulo había reunido a su alrededor un círculo pitagórico, lo que permitió a sus enemigos hablar de una *factio*; su esfuerzo por fundir las enseñanzas de Pitágoras (en quien veía un maestro de verdades filosófico-religiosas, de astronomía y de ciencias ocultas) con creencias no solo romanas sino etruscas y orientales, especialmente babilónicas, suscitó la acusación de infidelidad a la religión del Estado. Al parecer cultivó la astrología y la magia y predijo al padre de Octavio que su hijo, recién nacido entonces, dominaría el mundo. De él se mencionan las siguientes obras: *Commentarii grammatici* en veintinueve libros por lo menos; *De gestu* (una monografía retórica); *De dis*, del cual se cita el libro diecinueve, constituye la primera tentativa de describir todo el panteón romano y precede a una obra similar de Varrón, que oscureció su recuerdo; se adver-

ten en ella intuiciones estoicas, pero resulta dudoso el influjo de Posidonio, percibiéndose claramente, por el contrario, las influencias etruscas y astrológicas; *De extis*, que debía versar sobre el arte de los augures etruscos; *Augurium privatum*, en dos o más libros. No se le puede atribuir con seguridad un libro *Sobre la interpretación de los sueños*. Un trabajo *De ventis* comprendía por lo menos cuatro libros. Se cita el cuarto libro de una obra *De animalibus* y el cuarto de un *De hominum natura*. Probablemente compuso un *De terris*, que sería una obra de geografía astrológica. La *Sphaera* era una obra de astronomía y de astrología y que, según parece, comprendía una *Sphaera graecanica* (descripción de las constelaciones griegas) y una *Sphaera barbarica* (descripción de las de los pueblos no helenos); es probable que incluyera predicciones astrológicas.

Las tendencias místicas, religiosas y supersticiosas que dominaron a Nigidio Fígulo habrían de persistir en todo el neopitagorismo posterior.

La corriente pitagórica halló un favorecedor en Vatinio, a quien Cicerón (que luego se reconcilió con él) acusó de servirse del nombre de Pitágoras para cubrir monstruosidades nefandas. Es posible que también haya pertenecido a la misma escuela el historiador C. Salustio Crispo (n. en Amiterno en 86 a. C., m. *ca.* 35). Tribuno de la plebe en 52, senador, fue expulsado del Senado en el año 50 por motivos morales, y probablemente por ser partidario de César, quien lo nombró cuestor (51), pretor en la guerra africana y procónsul de Numidia (45). Después de la muerte de César abandonó la vida pública para dedicarse por entero a los estudios históricos (*La conjuración de Catilina*, *La guerra de Yugurta*, *Las historias*). Se lo acusó de complicidad en los sacrilegios de Nigidio Fígulo; y ciertamente en sus obras suele insistir en la oposición entre el alma y el cuerpo, habla de una voluntad divina que vigila la conducta de los

mortales y alude a sanciones en el más allá. Por eso es probable que deba identificarse con el historiador al Salustio que escribió un *Empedoclea* para exponer las doctrinas del filósofo de Agrigento, teñidas de pitagorismo. Sexto Clodio, siciliano, rétor y maestro del triunviro Antonio, escribió un libro en griego sobre los dioses y verosímilmente compuso también una obra contra los enemigos de la alimentación con carne (los pitagóricos), pero no podemos decir a qué tendencia pertenecía.

Hubo algunos hombres ilustres en quienes, sin ser filósofos, los problemas de la filosofía despertaron vivo interés. Entre ellos se cuenta Lucilio, miembro del círculo de los Escipiones, nacido hacia 180 en Suesa Aurunca, de familia rica y distinguida. Tuvo un hermano que fue senador y abuelo materno de Pompeyo. Impregnado de la cultura griega, la debe haber conocido en la Italia meridional y en Roma, donde pasó la mayor parte de su vida; quizá residió también en Atenas. Participó como caballero en la guerra contra Numancia, a las órdenes de Escipión Emiliano, a quien lo ligaban ya vínculos estrechos; posteriormente habría de apoyar con vigor la acción política de aquél. No solo formó parte del círculo de los Escipiones sino también de un ámbito más vasto. Sin duda fue amigo del neoacadémico Clitómaco, quien le dedicó un libro. Murió en Nápoles el año 102. Escribió treinta libros de sátiras —de los cuales quedan fragmentos—, compuestas desde 132-131 hasta la época de su muerte. En ellas describe y critica la vida romana de su tiempo; le interesan especialmente las cuestiones políticas, pero fue juez severo de los vicios de entonces. Se ocupó mucho de problemas gramaticales, retóricos y literarios, pero también se interesó por la filosofía, a la cual tiene que haber dedicado una sátira. La forma y el contenido de sus obras revelan la influencia de la filosofía popular del cinismo de Bíon y de Menipo. Un amplio fragmento en el cual se pinta la antigua virtud romana deriva, según unos, de Panecio, y según otros

de Cleantes; con todo, algún historiador pone a Lucilio en relación con la Academia.

L. Licinio Craso y L. Licinio Lúculo no fueron filósofos y mucho menos partidarios de una corriente determinada sino personas cultas con intereses filosóficos. El primero (n. 140, m. 91 a. C.), uno de los oradores más famosos de su tiempo, fue tribuno de la plebe en 107, cónsul en 95, procónsul de la Galia Cisalpina en 94, censor en 92. Según Cicerón, mantuvo relaciones estrechas con filósofos y con hombres a quienes apasionaban los problemas de la filosofía, como el peripatético Staseas, el epicúreo Veleyo y el estoico M. Vigelio, discípulo de Panecio. Lúculo (n. *ca.* ¿117?, m. ¿57?), que se distinguió en la guerra social como *tribunus militum*, habiendo recibido —como procuestor a las órdenes de Sila, en la guerra contra Mitridates— el encargo de trasladarse de Grecia a Cirenaica y Egipto para reunir una flota, quiso tener junto a sí, en aquel peligroso viaje por mar, a Antíoco de Ascalón. Pretor en 77, propretor en África en 76, cónsul en 74, obtuvo el gobierno proconsular de Cilia y la dirección de la guerra contra Mitridates y derrotó primero a éste y luego a su aliado Tigranes, rey de Armenia. En los siete años (74-67) que duró su comando venció con escasas fuerzas a grandes ejércitos enemigos; pero debido al descontento de sus soldados las cosas empeoraron y sus adversarios lo hicieron llamar a Roma (66), donde solo tres años después se le concedió el triunfo. Lúculo contribuyó en alto grado a la introducción de la cultura helenística en Roma; fue orador, historiador (escribió una obra en griego sobre la guerra social), sintió gran interés por la filosofía, hasta el punto de requerir, sea como procuestor o como procónsul, la compañía de Antíoco, y consolarse con los estudios filosóficos de sus desventuras políticas. También se interesó mucho por la filosofía una amiga de Cicerón, Cerelia.

De Nigidio Fígulo y de muchos de los autores nombrados solo quedan testimonios; de algunos otros nos han llegado unos pocos fragmentos. En el primer caso se encuentra el mismo Nigidio Fígulo, la principal de las figuras menores. Poseemos, en cambio, las obras de Lucrecio, el poeta del epicureísmo, y de Cicerón, representante del eclecticismo; tenemos, asimismo, fragmentos bastante numerosos de los escritos de interés filosófico de otro ecléctico, Terencio Varrón. Éste es una figura notable, aunque de segundo orden. Los dos primeros, Lucrecio y Cicerón, son incomparablemente superiores a todos los demás.

Capítulo II

T. LUCRECIO CARO

No sabemos casi nada de la vida de Lucrecio Caro. Son inciertas tanto la fecha del nacimiento, que oscila de 99 a 95 a. C., como la de la muerte –55 a 51 a. C.–, acaecida cuando el poeta tenía cuarenta y cuatro años. Tampoco se conoce con seguridad el lugar en que nació. C. Della Valle ha sostenido recientemente que era pompeyano, pero aunque este investigador ha defendido con pasión su tesis, no podemos decir que la demostrase. Según una referencia de San Jerónimo, que se supone tomada de Suetonio, Lucrecio, enloquecido por un filtro de amor, escribió en sus intervalos de lucidez algunos libros (es decir, el poema), y habría terminado suicidándose; mas las opiniones sobre el valor de este testimonio son discrepantes. Se ha afirmado que Lucrecio era de origen humilde; probablemente sin razón, pues al menos una rama de la gens Lucrecia pertenecía a la aristocracia y también formaba parte de ésta un Memio (identificado generalmente con aquel C. Memio del que habla Catulo) al cual dedicó el poema Lucrecio, quien al parecer no solo gozaba de su protección sino además

de su amistad. San Jerónimo dice que después de la muerte del autor la obra fue corregida por Cicerón (quien se refiere elogiosamente a ella en una carta a su hermano Quinto, escrita en el año 54), lo cual posiblemente aluda a una edición preparada por el orador. Sin duda Lucrecio no hizo la revisión definitiva del poema pero las repeticiones y otros rastros que han quedado de esa circunstancia hacen pensar, precisamente, que las correcciones de Cicerón fueron en todo caso muy limitadas.

En el *De rerum natura,* Lucrecio expuso doctrinas epicúreas con una fidelidad que las investigaciones recientes no han hecho sino confirmar, y gracias a él tenemos referencias a aspectos de la enseñanza del maestro sobre los cuales carecemos de otros testimonios. Pero también tomó ideas de otras fuentes. Lucrecio ve y exalta en Epicuro a aquel que liberó a los hombres del influjo funesto de la religión, ya que al hacer conocer la verdadera naturaleza de las cosas disipó las opiniones supersticiosas que perturban la vida o sea la convicción de que los dioses intervienen de modo hostil en la existencia humana y el terror de la muerte, producto de una concepción pusilánime del más allá. A Lucrecio le interesa especialmente, en la filosofía epicúrea, esta función de procurar tranquilidad a la vida del hombre, lo cual se comprende mejor si recordamos que las feroces luchas políticas de su tiempo estaban acompañadas por una profunda crisis religiosa, reflejada en la difusión de las más variadas supersticiones y en la adhesión a cultos orientales y a disciplinas ocultistas como la astrología y la magia. Por el contrario, en el poema apenas si se alude fugazmente a la ética verdadera y auténtica del maestro, a pesar de que por lo general ha atraído la atención tanto de los partidarios de la escuela epicúrea como de sus enemigos. La pasión severa pero ardiente que Lucrecio pone de manifiesto en su polémica antirreligiosa confiere a la obra una genuina religiosi-

dad *sui generis*. Pero él, al mismo tiempo (y esto se halla sugerido aquí y allá, más que expresado), se volvía apasionadamente hacia la filosofía para evadirse de las luchas y las indignidades de la vida política de su época, por la cual, sin embargo, no dejaba de sentir interés, ya que no era indiferente al destino de su pueblo.

El poema comprende seis libros. En el primero se habla de los átomos y el vacío como principios de todas las cosas; el libro segundo se refiere al movimiento de los átomos y a los compuestos perceptibles que de éstos resultan; los libros tercero y cuarto se ocupan del hombre (en particular, el libro tercero habla del alma y de su naturaleza mortal y el cuarto trata de los sentidos y sus objetos); el quinto libro se refiere a la formación del mundo, al origen de los seres vivientes y a la historia de la civilización; el sexto considera algunos fenómenos naturales particularmente notables. Como el ordenamiento actual del poema se justifica por razones estéticas, no hay motivos suficientes para admitir que originalmente haya existido otro distinto (I, II, V, VI, III, IV o, como alguien lo sostiene, I, II, V, VI, IV, III). No obstante, la exposición del pensamiento filosófico requiere que del hombre (III, IV) hablemos en último término.

El punto de partida de la construcción se encuentra en las dos proposiciones siguientes: 1) No hay cosa alguna que provenga de la nada (contra la creencia general de los hombres, quienes, al ver que suceden muchas cosas cuyas causas desconocen, las atribuyen a la acción de una Divinidad y por eso son presas del terror delante de ella); 2) No hay cosa alguna que se resuelva en la nada. Ningún ser perece realmente, ninguno se crea, porque el nacimiento de uno tiene como condición la muerte de otro. Por ello es preciso admitir que los cuerpos visibles resultan de primeros elementos invisibles; y como la realidad presenta procesos de movimiento, es necesario que exista también el vacío en el cual aquéllos

están colocados y que constituye la condición de los mismos.

Con respecto a los cuerpos hay que distinguir entre los principios primeros de las cosas y sus funciones. Aquéllos son indestructibles y eternos por su solidez, o sea porque no incluyen el vacío; por eso sus partes homogéneas son indivisibles. Es decir, son átomos y su extremada pequeñez los hace imperceptibles. El vacío en el que se mueven eternamente los principios o átomos es infinito y el número de ellos es ilimitado. El ordenamiento actual de las cosas ha sido precedido por procesos de movimiento y combinación de átomos de todo tipo, que han dado por resultado las condiciones actuales.

Bastará recordar algunos conceptos sobre el estudio de los movimientos incesantes de los átomos, de la fuerza que los determina y de los efectos que provienen de ellos. Los principios de las cosas se mueven por su propio peso o por el choque de otros átomos. Un movimiento de particular importancia es el *clinámen*, es decir, la desviación que sufren los átomos respecto del movimiento rectilíneo determinado por su peso; en este punto, Epicuro, seguido por Lucrecio, se opone ciertamente a Demócrito y, en rigor, a todos los filósofos de la antigüedad. En un momento de tiempo y en un punto del espacio indeterminados los átomos deben apartarse muy ligeramente de la vertical, pues de otro modo no podrían chocar entre sí, y la naturaleza jamás habría engendrado nada, todo estaría sometido a las leyes del destino y no existiría esa libertad, propia de todos los seres animados, en virtud de la cual su voluntad dirige los movimientos que efectúan. Y como tal facultad nos es inherente, es preciso que derive de una causa natural análoga en los gérmenes de las cosas, ya que no hay nada que pueda nacer de la nada. Por esta razón, tanto la cualidad total de la materia como la del movimiento permanecen eternamente idénticas; pero muchos movi-

mientos son invisibles debido a la pequeñez de los átomos. Éstos presentan formas diversas, siendo tal variedad, así como las diferencias de tamaño dentro de su pequeñez, lo que permite explicar las propiedades sensibles de las cosas. Pero la variedad de formas de los principios es finita, aunque el número de átomos de forma semejante es infinito; y por ser infinitos, hay en la eternidad una lucha continua entre las fuerzas vitales y las opuestas, de modo tal que a veces preponderan unas y a veces otras, y las muertes y los nacimientos se entremezclan. Todo cuerpo resulta de varios principios diversos; pero no todas las combinaciones pueden producirse, ni su número es infinito, pues de otro modo se engendrarían seres monstruosos. Los átomos no tienen colores: éstos proceden de las distintas formas de aquéllos, de sus posiciones y de los movimientos que se comunican unos a otros. Y lo mismo cabe decir con respecto al calor, el frío, los sabores, los olores, los sonidos. En general, nada de lo que es perecedero (como las propiedades sensibles) puede atribuirse a los principios, si se quiere que las cosas tengan fundamentos inmortales. Los seres provistos de sentidos están formados por principios no sensibles, según lo demuestran múltiples hechos: de los huevos, por ejemplo, proceden los polluelos. Si en el espacio infinito se mueven eternamente y de las más diversas maneras, innumerables gérmenes de las cosas, no podemos pensar que solo hayan sido creados este cielo y esta Tierra; deben existir otros agrupamientos de materia semejantes al nuestro y en otras partes del universo habrá otras Tierras en las que deben vivir seres humanos y diferentes especies de fieras. Pero todo ello sucede por la acción libre y espontánea de la naturaleza, sin intervención de fuerzas divinas. Y así como nuestro mundo nace y crece, gracias a los cuerpos que desde fuera vienen a agregarse a los cuerpos similares que en él se encuentran, así también envejece: ya en nuestra época tiene las fuerzas debilitadas y asis-

timos a la esterilidad progresiva de la Tierra, que crea y produce cada vez menos. Como todas las cosas, nuestro mundo también se encamina hacia el fin.

En el libro V Lucrecio, al considerar el origen de nuestro mundo (la Tierra y los cuerpos celestes que la circundan) y de los seres vivientes, se ocupa especialmente del hombre, de la lengua, de la religión y del desarrollo de la civilización humana. El mundo es perecedero, la Tierra y los cuerpos celestes que la rodean no están animados y por ello no son guiados en sus movimientos por una mente divina, sino por la naturaleza. Los dioses tienen cuerpos tenues e intangibles y sus moradas son de las mismas características; por eso están situadas fuera de nuestro mundo (en los *intermundia*). Los dioses no han formado el mundo para los hombres, afirmación de la que Lucrecio ofrece numerosas pruebas, y entre ellas la de que son demasiados los defectos del mundo con relación a las necesidades del hombre y mísera en exceso es la condición humana como para pensar en una producción divina. El mundo no es perenne, sino que está solamente en sus comienzos, según lo indican los progresos de las artes y las ciencias. El mundo no fue formado porque los principios de las cosas tendieran hacia un fin sino merced a su amontonamiento fortuito, determinado por los movimientos de todo tipo debidos a su peso. La situación actual ha sido precedida por combinaciones y movimientos de todo género, a partir de un estado en el que todo era confuso e informe. Siguiendo a su maestro, Lucrecio presenta en este estudio cosmológico diversas explicaciones posibles de los mismos hechos, sin investigar cuál puede ser preferible.

Al hablar de la formación de los seres vivientes, Lucrecio, volviendo a una teoría que procede de Empédocles, afirma que la Tierra produjo primeramente muchos animales monstruosos que perecieron, sea porque no eran capaces de reproducirse, sea porque no podían

defenderse por sí mismos ni lograr la protección del hombre. Con todo, jamás se produjeron monstruos compuestos por miembros de especies diversas, porque todas las cosas se sujetan a leyes establecidas por la naturaleza.

La vida del hombre era en un principio una vida salvaje y la civilización se ha desarrollado gradualmente. El lenguaje no es producto de convenciones arbitrarias; se ha formado partiendo de sonidos naturales. El origen de la religión y el culto debe buscarse en la circunstancia de que los hombres han tenido, especialmente en los sueños, visiones de seres más hermosos y más fuertes que ellos, a los cuales han atribuido vida perenne y feliz y los han hecho autores del ordenamiento de los cielos, del cual desconocían las causas. Por eso supusieron que todo dependía de la voluntad de los dioses, cuyas moradas colocaron en el cielo. Pero al atribuir a los dioses estas acciones y creerlos susceptibles, además, de cóleras tremendas ¡cuántos males se ha procurado la desdichada especie humana! Así se ha engendrado el terror de la intervención divina en el curso de la naturaleza. Gradualmente se hicieron descubrimientos ventajosos para la vida y se formaron y desarrollaron las instituciones sociales, las artes útiles y bellas y las ciencias, pero al mismo tiempo se engendraron codicias, ambiciones, guerras, de tal suerte que la humanidad trajina siempre en vano porque ignora cuál es el límite del goce y hasta qué punto puede aumentar el placer verdadero. Se hace evidente aquí una nota de pesimismo que, por lo demás, no falta en Epicuro. En el libro VI Lucrecio quiere dar la explicación de hechos de difícil interpretación que se presentan en la Tierra y sobre todo en el cielo, y de los cuales, por ignorancia de las causas, los hombres consideran autores a los dioses, a quienes conciben así como amos crueles, cuando en realidad llevan una vida libre de cuidados y no se ocupan de las cuestiones humanas; con tal intención habla de los fenómenos celestes, entre los cuales incluye los meteorológicos (en esta parte hay afirmaciones que proceden de Teofrasto y Posidonio), de los terremotos, de las erupciones volcánicas, de las inundaciones del Nilo y de otros fenómenos curiosos de la naturaleza; se refiere también a las causas de las enfermedades y cierra el poema con la descripción, conforme a Tucídides, de la peste que asoló a Atenas en la época de la guerra del Peloponeso. Pero, como ya dijimos, hemos alterado el orden de la exposición a fin de tener reunidas las doctrinas naturalistas.

El libro tercero comienza su exposición de lo referente al hombre con el estudio de la actividad espiritual o mente (*animus*) y de la fuerza vital (*anima*), con el propósito de disipar los terrores del Aqueronte, que perturban y envenenan la existencia. Del miedo a la muerte provienen en gran parte los yerros de los hombres, que se vuelven criminales por el ansia de riquezas y de honores, porque sin éstos consideran a la vida como una estada transitoria frente a las puertas del Tártaro. El terror a la muerte induce a los hombres a traicionar a la patria, a sus padres, a sus amigos, y a veces hasta les hace odiar la vida y los mueve a quitársela. Por ello es preciso hacer desaparecer del alma ese terror y esas tinieblas mediante la visión y la interpretación de la naturaleza. Y en primer término hay que dejar sentado que la mente o espíritu que gobierna la vida y el alma son partes del cuerpo lo mismo que la mano o el pie. Ambos están íntimamente unidos y forman una sola sustancia; pero la mente, cuya sede es el pecho (pues allí residen, en efecto, el temor y la alegría), todo lo dirige, en tanto que el alma, dispersa en todo el cuerpo, se mueve a impulsos de aquélla. El espíritu puede conocer y alegrarse o sufrir solo, y moviendo al alma obra sobre el cuerpo. Pero de esto y del hecho de que el espíritu sufre las impresiones del cuerpo, resulta que tanto aquél como el alma tienen naturaleza corpórea. Y como la mente es rapidísima, debe estar compuesta de gérmenes

(elementos) redondeados y diminutos. Pero la sustancia de la mente y el alma no es simple sino compuesta por cuatro principios: vapor, calor, aire y un cuarto carente de nombre, la sustancia más móvil y tenue que puede darse, formada por los elementos más pequeños y más lisos, y que pone en movimiento a los otros tres principios. Esta sustancia, que inicia los movimientos de la sensación y los comunica a los otros elementos, está profundamente escondida en el interior de nuestro cuerpo, constituye el alma de toda el alma y gobierna al organismo entero. La totalidad del cuerpo sirve de protección a la sustancia del alma, la cual, a su vez, protege a aquél y determina su salud, pues ambos están íntimamente unidos y no pueden separarse sin perecer: tienen el mismo origen y una vida común. Sin el alma, el cuerpo no puede subsistir después de la muerte y el alma sin él no puede sentir, porque el sentido depende de la conjunción de los movimientos de ambos. Pero más que el alma es el espíritu el que domina la vida, pues cuando está ausente el alma lo sigue en su fuga del cuerpo, el cual es presa de la muerte mientras aquélla se disipa en el aire. En todos los seres animados la mente y el alma nacen y mueren y sobre su mortalidad Lucrecio insiste largamente, esforzándose por acumular pruebas, basadas sobre todo en la conexión de aquéllas con el cuerpo y con las condiciones de éste. Por otra parte, si el alma fuera inmortal debería recordar su existencia anterior y las acciones que ha llevado a cabo. Si el alma pasara de un cuerpo a otro no se explicaría la transmisión hereditaria de los caracteres propios de las diversas especies animales, como la violencia de los leones y el temor de los ciervos, y no se comprendería por qué ciertas aptitudes solo se forman con el transcurso del tiempo. Y luego, ¿cómo es posible que un ser inmortal y perenne pueda unirse a una naturaleza mortal? Además, solo pueden durar eternamente los cuerpos sólidos e impenetrables como los átomos o lo que, como

el vacío, permanece intangible y no tiene que soportar choques, o aquello que, como el universo, no está contenido en un lugar donde las cosas puedan disolverse ni hay cuerpos capaces de chocar con él y disgregarlo, mientras que el alma no satisface ninguna de estas condiciones. De ello se sigue que, siendo mortal la substancia del alma, la muerte es algo que no nos atañe en absoluto; y así como antes de nacer no sentimos pesar alguno cuando los cartagineses amenazaban destruir a Roma, del mismo modo nada podrá afectarnos cuando hayamos dejado de existir. Es preciso comprender, pues, que nada debemos temer de la muerte, ya que el que no es no puede ser desdichado. Por eso, el que se aflige por lo que ha de sufrir su cadáver después de la muerte y considera que ya no habrá de disfrutar las alegrías de la vida, está pensando, aun sin darse cabal cuenta de ello, que algo existirá de él todavía. Por otra parte, aquellos que, aduciendo la fugacidad de las alegrías humanas, incitan a buscar el goce en el vino (los epicúreos vulgares) no advierten que después de la muerte ya no tendrán sed. Si la Naturaleza misma dijera a alguno de nosotros: "Si has podido disfrutar en el pasado ¿por qué no te retiras de la vida, como un convidado satisfecho? Si, por el contrario, tu existencia ha estado llena de sufrimientos ¿por qué quieres prolongarla, cuando yo no puedo inventar nada nuevo para complacerte y las cosas permanecen siempre igual?", el interpelado solo podría responder que aquélla tiene razón. Las generaciones se suceden, dejando el lugar a las que siguen; la vida no ha sido dada en propiedad a ninguno sino que ha sido concedida a todos para que hagan uso de ella. En la eternidad que ha precedido a nuestro nacimiento la naturaleza nos muestra el espejo de lo que será el futuro después que hayamos muerto: y en ello no hay nada de horrible, incluso es más tranquilo que cualquier sueño. Del mismo modo, los horrores del Aqueronte se dan todos en nuestra vida: aquí torturan a los mortales el

vano terror de los dioses y el temor a los golpes del destino, aquí los consumen el amor y los celos y éstos son los tormentos que nos han hecho imaginar las penas de ultratumba. En esta vida existen tremendos castigos para los grandes crímenes, y aun sin aquéllos el alma consciente de sus delitos se fustiga a sí misma y teme que sus males se agraven con la muerte. Por último, la vida de los necios se vuelve, aquí, un infierno. Por otra parte, todos, hasta los más poderosos, hasta los más sabios —como Epicuro—, han sido alcanzados por la muerte: ¿por qué, entonces, habría de indignar ésta a quienes son muy inferiores a aquéllos? Si los hombres pudieran conocer la causa del mal que pesa sobre sus corazones, no vivirían ignorando lo que quieren, como hacen los más, ni tratarían siempre de cambiar de lugar y de condición para huir de sí mismos; por el contrario, se esforzarían por conocer la naturaleza de las cosas, ya que lo único sujeto a discusión es la eternidad, el estado en que todos los mortales deben permanecer tras la muerte. Y si todos tienen señalado el fin de su vida, que está próximo y es inevitable, ¿por qué sentir tanto temor en los peligros? Además, siempre damos vuelta alrededor del mismo punto, sin que podamos, viviendo, procurarnos ningún placer nuevo. Finalmente, por larga que sea nuestra vida siempre es una nada con respecto al tiempo ilimitado que seguirá a nuestra muerte.

El libro cuarto trata, en primer término, acerca de los sentidos y sus objetos y luego de los conocimientos de la mente. Comienza con el estudio de los fenómenos de la visión, que Lucrecio —siguiendo una teoría originaria de Empédocles, aunque Epicuro la recibió de Demócrito y Leucipo— explica mediante imágenes diminutas (*eídola, effigies, imagines, simulacra*) constituidas por átomos que emanan de los objetos. Debido a su minúscula estructura, una imagen aislada no puede verse con los ojos, que solo perciben una sucesión increíblemente rápida de simulacros. De manera similar se explican los olores, sabores y sonidos: se trata de procesos de contacto afines a los del tacto. Los errores que se atribuyen a los sentidos proceden de la mente; así, por ejemplo, una torre cuadrada vista desde lejos parece redonda porque durante el trayecto que deben recorrer sus imágenes el aire les desgasta los ángulos; en este y otros casos análogos no son los sentidos los que engañan, sino la mente, que añade sus propias opiniones a los datos sensibles. El concepto de la verdad tuvo origen en los sentidos, que no se pueden rechazar porque sería preciso sustituirlos por algún otro [criterio] más digno de fe, capaz de refutar lo falso mediante lo verdadero; pero ¿acaso hay algo más digno de fe que los sentidos? No por cierto el razonamiento, que deriva de éstos y que, por ende, si ellos son falsos, es también él falso; y un sentido no puede refutar a otro porque cada uno tiene su función particular y debe decidir acerca de determinadas propiedades de las cosas. Tampoco pueden refutarse los sentidos a sí mismos en momentos sucesivos porque siempre merecen igual crédito, y lo que en cada ocasión les ha parecido verdadero es verdadero. Si se niega fe a los sentidos, no solo resulta destruida la razón sino la vida misma. Pero también la mente tiene conocimientos que le son propios. Muchas pequeñas imágenes se mueven en todas direcciones y, como son muy tenues, se combinan fácilmente; son ellas las que, al penetrar por los intersticios del cuerpo y excitar la sustancia de la mente, hacen que veamos monstruos y figuras de muertos. Lo mismo sucede en los sueños; en este caso los sentidos están obstruidos y reposan y no pueden refutar lo falso con la verdad, y tampoco la memoria, que languidece, es capaz de desmentir aquellas visiones recordando que aquel que la mente cree ver vivo está muerto. Los movimientos del cuerpo se explican del siguiente modo: pequeñas imágenes de movimiento van a golpear la mente y se produce la voluntad de mover el cuerpo; la mente obra entonces sobre el alma,

la cual mueve el cuerpo. El libro IV se cierra con la descripción del amor, que está determinado por el impulso sexual, furor siempre insatisfecho que trae dolores, tormentos, celos.

El análisis del poema de Lucrecio muestra que éste no trata directamente y de modo sistemático los problemas morales, que tanta importancia tenían en la obra de Epicuro. En un pasaje del libro II (versos 15 y ss.) se repite la tesis fundamental del maestro de que la naturaleza solo reclama un cuerpo libre de dolor y en el alma un sentimiento de alegría exento de cuidados y temores, y se afirma que el cuerpo tiene pocas necesidades, pues todo lo que quita el dolor puede procurarle muchos goces: la sed y el hambre con poco se satisfacen. En otro lugar (libro III, versos 59 y ss.) se relaciona el deseo de riquezas y honores (que impulsa a los hombres a violar las leyes y a cometer delitos) con el miedo a la muerte, en cuanto una vida pobre y oscura parece estar ya a las puertas de la muerte. Más adelante se sostiene que las penas del Hades solo son imágenes de los deseos y pasiones que torturan al hombre en esta existencia. Pero la actitud que asume Lucrecio frente a la vida se revela principalmente en la última parte del mismo libro (versos 1076 y ss.). Como ha señalado Bréhier, Lucrecio, a diferencia de Epicuro, no se limita a liberarnos del terror de ultratumba, sino que quiere protegernos también de los horrores de la nada con la meditación de la "muerte inmortal". Insiste en la monotonía de las cosas y sugiere así, más que el valor ante la muerte, el disgusto por la vida, valiéndose de motivos de las diatribas de los cínicos. En Epicuro, como en todos los hedonistas, el pesimismo estaba implícito, porque el placer requiere una superación continua del dolor; pero ese pesimismo se afirma imperiosamente en el el gran discípulo, y se convierte, puede decirse, en él motivo inspirador de su visión de la vida. En este pensamiento doloroso y en el *pathos* intenso que inspira su

polémica contra la religión, concebida como fuente de terrores y de males, reside el aspecto más original de la obra de Lucrecio.

Por lo que hace a las fuentes, además de Epicuro se cuentan sin duda entre ellas Empédocles y Tucídides, de quien ha tomado la descripción de la peste de Atenas. Se han señalado también otras influencias (Heráclito, Jenófanes, Demócrito, Aristóteles, Teofrasto, Posidonio, Filodemo) pero, de todos modos, son de menor importancia.

El arte de Lucrecio muy pronto despertó admiración, aunque no faltaron las reservas y reparos, y solo Ovidio mostró apreciarlo dignamente; cierto es, sin embargo, que casi todos los poetas de la época de Augusto, como Virgilio y Propercio, por ejemplo, aspiraron, así fuera por un momento, a emularlo. También ejerció influencia sobre prosistas como Séneca, y Tácito afirma que algunos lo prefirieron a Virgilio. Los escritores de los primeros tiempos del cristianismo lo estudiaron e imitaron, aun criticándolo; pero después de Rabano Mauro fue ignorado. Cuando Poggio Bracciolini lo redescubrió, Lucrecio suscitó la admiración y el estudio de los humanistas y de los poetas (por ejemplo de Policiano y Pontano) e inspiró también al arte de Botticelli la figura de Venus en la *Primavera.* Es probable que de él proceda la concepción del infinito de G. Bruno. Hacia 1600 Lucrecio atrajo el interés de los pensadores franceses y por su intermedio Gassendi volvió a Epicuro, lo cual determinó, como reacción, el *Anti Lucrecio* de Polignac (publicado póstumamente en 1747). En el siglo XVIII y principios del XIX, también manifestaron interés por él los alemanes (Kant, Winckelmann, Herder, Schlegel y, sobre todo, Goethe) y los ingleses (Byron, De Quincey, Browning, Tennyson). En Italia lo admiró mucho Foscolo. Su estudio filológico se inició en 1845, cuando Lachmann comenzó a ocuparse de él, abriendo el camino a numerosas investigaciones de estudiosos de todo el mundo.

Capítulo III

M. TERENCIO VARRÓN

M. Terencio Varrón (nacido —al parecer— en Rieti el año 116, m. en 27 a. C.) fue triunviro capital, cuestor (¿86?), legado propretor de Pompeyo en la guerra contra Sertorio (76 y s.), tribuno de la plebe, pretor legado de Pompeyo en la guerra contra los piratas (¿68?), y desempeñó otros cargos importantes. En la guerra civil, fue al principio legado de Pompeyo en España y estuvo en Durazzo con Cicerón y Catón; pero luego no intervino ya en la lucha e hizo la paz con César, a quien debía conocer de antes. El dictador (al cual dedicó en 57 las *Antiquitates rerum divinarum*) le confió la tarea de organizar una biblioteca pública, proyecto que no llegó a realizarse. En el año 43 Antonio lo declaró proscripto; pudo eludir la muerte, pero sus bibliotecas fueron saqueadas. En los años que siguieron a la guerra civil escribió las obras más importantes. Fue considerado, ya en vida, como el más docto de los romanos y, efectivamente, dominó todo el saber de su tiempo, tanto griego como romano. El estudio era para él una necesidad. Fue, sobre todo, un estudioso de las antigüedades romanas

y quiso familiarizar con ellas a sus conciudadanos, utilizando los procedimientos científicos de los griegos; al mismo tiempo, procuró hacer conocer en Roma las grandes obras de la erudición helénica. Pero al volver la mirada hacia la vida pasada de Roma no quería simplemente reproducirla sino obrar, gracias a ese estudio, sobre el presente. Sus trabajos han sido el tesoro del que han echado mano, durante siglos y siglos, todos los que se han ocupado de la antigüedad romana y de este modo tuvieron un influjo fundamental sobre la cultura posterior. A la edad de setenta y siete años tenía escritos cuatrocientos noventa libros y no podemos decir cuántos compuso después.

Obras en prosa: *Libri tres rerum rusticarum*, redactados a los ochenta años. De los trabajos gramaticales, el principal es el *De lingua latina*, en veinticinco libros, de los cuales solo se conservan seis. Obras de historia literaria: se pueden mencionar *De poematis*, en tres libros; *De poetis* (historia de poetas romanos); *De scœnicis originibus*, en tres libros (sobre los orígenes del teatro); *De actionibus scœnicis*, en tres libros; *Quaestionun Plautinarum libri V*. Trabajos arqueológicos e históricos: *Antiquitates rerum humanarum* en cuarenta y un libros, la obra más leída en la Antigüedad; *Annalium libri III*. Entre las obras políticas: *De Pompeio*, en tres libros; *Legationum libri III*. Escritos de geografía, de cosas agrarias, de retórica, de derecho (entre ellos *De iure civili*, en quince libros). La primera tentativa de una enciclopedia de las artes liberales: *Disciplinarum libri IX* (1º, *De grammatica*; 2º, *De dialectica*; 3º, *De rhetorica*; 4º, *De geometria*; 5º, *De arithmetica*; 6º, *De astrologia*; 7º, *De musica*; 8º, *De medicina*; 9º, *De architectura*). El estudio de las *humanae artes* debía educar al hombre y elevarlo desde las cosas inferiores a las superiores. Escritos de oratoria: *Orationes*, en veintidós libros, *Suasiones*, en tres libros, *De lectionibus*, en tres libros.

Escritos filosóficos: *Liber de philosophia* (sobre el

fin de la filosofía); *De forma philosophiae libri III* (principios de filosofía); *De principiis numerorum libri IX* (exposición de las teorías pitagóricas sobre los números); los *Logistorici*, en setenta y seis libros: cada sección llevaba dos títulos, el nombre de una persona y la indicación del contenido (por ejemplo, *Cato, de liberis educandis*). De ellos dan noticia escritores posteriores. Según algunos autores, se trataba de prosas en las que las doctrinas filosóficas iban acompañadas de ejemplos históricos; según otros, eran diálogos (*lógoi*) en los cuales la exposición histórica confirmaba tesis filosóficas. Se referían a cuestiones de interés general, como el culto de los dioses y la educación de los hijos.

Obras poéticas: Tal vez cuatro libros de *Saturae*; seis libros *Pseudo-tragoediarum* (tragedias para leer); diez libros de *Poemata* o poesías breves. Es dudoso un poema didáctico. Las *Saturae Menippeae*, en ciento cincuenta libros, eran composiciones mixtas, en prosa y verso, para las cuales, según se cree, Varrón habría tomado como modelo a Heráclides Póntico. En las *Menipeas*, de las cuales han quedado fragmentos, Varrón satirizaba las costumbres corruptas de su época, contrastándolas con la vida sencilla y sana de los buenos tiempos antiguos. Aunque a veces las cuestiones tratadas tenían relación con la política, por lo general eran de índole moral. Las *Menipeas* también se ocupaban repetidamente de temas filosóficos, como las diferencias y los contrastes entre las distintas escuelas.

Varrón declaraba aceptar la filosofía académica de Antíoco de Ascalón, de quien había sido discípulo, pero en realidad era un ecléctico. Siguió al estoicismo, especialmente el de Panecio, en el estudio de la mitología, y el de Posidonio en lo referente a la ciencia de la naturaleza. Del pitagorismo tomó la tendencia hacia la concepción mística de los números, y del cinismo la exaltación de la vida sencilla y la condena del deseo de lujo y placeres que reinaba en su época. En los estudios

literarios adoptó doctrinas peripatéticas. Le interesaban principalmente los problemas éticos. El móvil de la filosofía es, para él, la búsqueda de la felicidad: las diferencias importantes entre las escuelas filosóficas son solo las relativas a la concepción del fin de la vida. Desde este punto de vista, distinguía doscientas ochenta y ocho direcciones filosóficas posibles, reducibles a tres clases principales, ya que el problema principal es el de determinar qué relación debemos establecer entre la virtud y lo que es primero según la naturaleza: ¿es la primera fin y el segundo medio, o viceversa, o son ambos fines en sí mismos? Como se trata del bien supremo del hombre, debe comprender los bienes del alma y los del cuerpo, puesto que el hombre resulta de la unión de éste y aquélla; tanto la virtud como aquello que es primero según la naturaleza son deseables por sí mismos. Pero el bien supremo es la virtud, el arte de conducir la vida, que se adquiere mediante el estudio. Sin embargo, por incluir en sí también aquello que constituye el primer objeto del impulso natural, la virtud desea también esto por sí mismo; se considera a sí misma como el bien más alto, pero posee, además, los otros bienes y sabe asignar a cada uno el lugar que le corresponde. La posesión de la virtud y de los bienes del alma y el cuerpo que son su condición constituye la *vita beata*; si se le agregan aquellos bienes de los cuales la virtud puede prescindir, se tiene la *vita beatior*; por último, si no falta ningún bien del alma ni del cuerpo, se tiene la *vita beatissima*. La vida dichosa (*beata*) debe desplegarse en conexiones sociales de amplitud cada vez mayor, que van de la familia al universo, y su realización requiere tanto la actividad teórica como la práctica. Ahora bien, es preciso tener en cuenta que los principios de los bienes y los males no deben ser simplemente verosímiles, sino que deben estar por encima de toda duda. En todas estas teorías, Varrón se mantiene en las líneas directivas de la filosofía de Antíoco; y quizá sigue también a éste

cuando, aproximándose al estoicismo, ve al alma como un *pneuma*, a la manera materialista. Se mostraba de acuerdo con el estoicismo en las doctrinas teológicas en que identificaba a Dios con el alma del mundo, cuyas partes (es decir, las almas que gobiernan las regiones del universo) son los dioses celestes, los héroes, las famas y los genios. Como Panecio y Mucio Escévola, Varrón distinguía los tres géneros de teología a los que ya nos hemos referido. Aunque criticaba vivamente la mitología de los poetas, señalaba que las doctrinas de los filósofos discrepan entre sí y consideraba que tenían razón los que admitían una sola divinidad, el Alma del mundo. En lo concerniente a la teología política, o sea el conjunto de las instituciones religiosas de los diversos estados, a pesar de encontrar en ellas elementos criticables creía necesario conservarlas en beneficio de las masas. Pero tampoco en esto puede hallarse nada que supere el estoicismo de Panecio, que era perfectamente conciliable con el eclecticismo de Antíoco.

Capítulo IV

M. TULIO CICERÓN

M. Tulio Cicerón nació en Arpino, la tierra natal de Mario, el 3 de enero de 106 a. C., de una familia de terratenientes. Recibió en Roma la enseñanza de M. Antonio y L. Craso en el arte de la oratoria, la de los dos Mucios Escévolas (el augur y el pontífice) en jurisprudencia, y la del epicúreo Fedro y el neoacadémico Filón en filosofía. Pero lo que perseguía era llegar a ser un orador y a ese propósito se subordinaban los otros estudios, considerados como medios necesarios para lograrlo. Hacia los veinte años, Cicerón inició su actividad de escritor y abogado, pero, para completar su cultura, viajó a Grecia y Asia (79-77), como muchos otros jóvenes romanos. En Atenas siguió las lecciones de diversos maestros de filosofía y de elocuencia y oyó a otros en Asia y Rodas. De vuelta en Roma, reanudó su labor en el foro y en el año 75, llegado a la edad legal, obtuvo la cuestura y la administración de la Sicilia occidental. En el año 70, para hacerse grato a los sicilianos que había conocido, sostuvo la acusación que formulaban contra Verres de haber cometido, como propretor de la isla (del

73 al 71), abusos de todo género en perjuicio de ellos. Verres, a pesar de haber sido defendido por Q. Hortensio, uno de los más autorizados representantes del partido senatorial, tuvo que exiliarse espontáneamente para sustraerse a una condena segura. En el año 69 Cicerón fue edil curul, en el 66 pretor con jurisdicción sobre los procesos *de repetundis* y cónsul en el 63. Este año tuvo lugar la conjuración de Catilina, que Cicerón logró sofocar; pero si con ello llegó al ápice de su carrera política, se forjó también una serie de desventuras para el porvenir. Fue considerado un instrumento de la oligarquía senatorial y se le acusó de haber hecho matar sin proceso a ciudadanos romanos. Para quitárselo de en medio, los triunviros (César, Pompeyo y Craso) se valieron del tribuno Clodio, quien propuso que el que había obrado de tal manera fuese desterrado. Cicerón abandonó Roma espontáneamente y la condena fue pronunciada en su ausencia. Su alejamiento de la capital (abril del 58 a agosto del 57) terminó cuando, por un decreto de los comicios centuriados, se lo autorizó a volver, pero pudo hacer bien poco y su actividad política sufrió una interrupción. De regreso en Roma, después de haber sido procónsul en Sicilia (51-50), se halló envuelto en la guerra civil entre César y Pompeyo. Durante algún tiempo vaciló, luego se decidió a seguir a Pompeyo a Durazzo, aunque se diera cuenta de que el conflicto de cualquier modo habría conducido a la ruina de la libertad. Después de Farsalia se trasladó a Bríndisi, a la espera de retornar a Roma, pero debió aguardar allí (octubre del 48 a agosto del 47) la vuelta de César, quien lo trató muy bien y le permitió que llevara a cabo su propósito. Pero Cicerón debió mantenerse nuevamente alejado de la vida pública hasta que (tras diversas desventuras domésticas, principalmente la pérdida de su queridísima hija Tulia, en febrero del 45) pudo volver a participar en ella, a raíz de la muerte de César (15 de marzo del 44). Pero esto produjo su fin. En efecto,

habiéndose opuesto violentamente a Antonio, a quien atacó durante en las *Filípicas*, los triunviros (Octavio, Antonio y Lépido) lo incluyeron en la lista de los proscriptos y el 7 de diciembre del 43 fue muerto por sicarios de Antonio en su villa de Formia.

Puede decirse que Cicerón cultivó los estudios filosóficos desde la primera juventud hasta el fin de su vida, pero los intereses que lo impulsaron hacia ellos no fueron siempre los mismos. En un principio, el deseo de descollar en la vida política de Roma por medio de la elocuencia (el camino más apropiado para un *homo novus*) lo había inducido ciertamente a adquirir una cultura amplia, que incluía un cierto conocimiento de la filosofía, como el mejor medio de conseguir su propósito. Así se comprende por qué el joven Cicerón (quien, por lo demás, tuvo como primer maestro al gramático Elio Estilón, seguidor del estoicismo, y terminados sus estudios había sido confiado por su padre para el aprendizaje jurídico y político, a dos jurisconsultos insignes que pertenecían a la misma escuela y además había estado ya en relaciones con el epicúreo Fedro) oyó las lecciones del jefe de la Nueva Academia, Filón de Larisa, quien había ido a Roma por ese tiempo (88 a. C.). Pero gradualmente, sin dejar de considerar las discusiones filosóficas como un ejercicio útil para su actividad de orador (en particular, la costumbre neoacadémica de sostener el pro y el contra de una tesis le parecía un instrumento precioso para dicho fin), comienza a interesarse directamente por los temas tratados y a apreciar su importancia. Por ese entonces recibe lecciones de dialéctica del estoico Diodoto. Nueve años después, en 79, reanuda los estudios filosóficos oyendo a Antíoco de Ascalón, el que primero fue discípulo y luego adversario de Filón de Larisa. Esto no le impidió recibir lecciones de dos maestros epicúreos, Fedro y Zenón. En Rodas estudia retórica con Molón, pero es probable que conociera allí al estoico Posidonio, a quien luego men-

cionará como uno de sus maestros, y que en Roma se contará entre sus familiares. De regreso a la ciudad, vuelve a la vida pública y a ella dedica lo mejor de su actividad; pero sus discursos, en los cuales son bastante frecuentes las referencias a cuestiones filosóficas, muestran que no descuida sus antiguos estudios, a los cuales lo llevan de nuevo los lazos de amistad estrecha con hombres interesados en ellos, como Ático, Varrón, Catón y Bruto.

Cuando tras el advenimiento del primer triunvirato se vio obligado a interrumpir su actividad política, escribió sobre cuestiones vinculadas con la filosofía en obras retóricas o políticas: el *De oratore* (55), el *De republica* (54), el *De legibus* (52). (Cicerón incluyó sus escritos retóricos entre los filosóficos y efectivamente procuró poner en evidencia la necesidad de aliar la retórica a la filosofía.) Pero estos trabajos no tenían un carácter esencialmente filosófico. Tras las victorias de César sobre los pompeyanos, Cicerón debe abstenerse de participar en la vida pública y, amén del pesar que experimenta como ciudadano por la pérdida de la libertad romana, lo afligen dolores familiares y preocupaciones económicas; se vuelve entonces a los estudios filosóficos para hallar en ellos consuelo y para esclarecer de un modo digno de él sus actividades intelectuales. Pero principalmente quería servir a su patria, ya sea ofreciéndole esa literatura y ese lenguaje filosófico de que aún carecía (porque las obras de los epicúreos romanos eran, según Cicerón, no solamente erradas en cuanto al contenido, sino también defectuosas en la forma), ya enseñando a los jóvenes, o por lo menos a los mejores de entre ellos, a vencer en sí mismos la decadencia moral de su tiempo y a prepararse así para ejercer una acción benéfica en el Estado.

Sin embargo, los primeros trabajos de esta época (las *Partitiones oratoriae*, el *Brutus* [46], los *Paradoxa stoicorum* [46], considerados por el autor como un ejercicio retórico, el *Orator* [46]) atañían a la retórica, aunque la enlazaban con la filosofía; pero inmediatamente después de la última obra, si no aun antes, Cicerón concibió, al parecer, el proyecto de presentar a sus conciudadanos en forma fácilmente accesible todo el contenido de la filosofía. La realización de este propósito, iniciada con la redacción del *Hortensius*, probablemente hacia fines del año 46, se vio interrumpida por la muerte de su hija Tulia (febrero del 45). Quebrantado por el dolor, Cicerón se aísla entonces en la soledad de su villa de Astura, cerca de Ancio, y se sumerge en la producción filosófica. Escribe tanto de día como de noche porque el sueño le rehúye y compone así en ese año y en el siguiente la *Consolatio*, los *Academica*, el *De finibus*, las *Tusculanae disputationes*, la traducción de algunas partes del *Timeo*, el *De natura deorum*, el *Cato Maior de senectute*, el *De divinatione*, el *De fato*, el *De gloria*, el *Laelius de amicitia*, los *Topica* y, por último, en noviembre del 44, el *De officiis*. A ello seguía el *De virtutibus*, que se ha perdido. El *Hortensius* constituía un protréptico a la filosofía, los *Academica* exponen la teoría del conocimiento, el *De finibus* y las *Tusculanae* presentan la ética general. El *De senectute*, el *De amicitia* y el *De gloria* tratan cuestiones éticas especiales, mientras que el *De officiis* y el *De virtutibus* se ocupan de la ética aplicada. A la física, o filosofía de la naturaleza, que incluía la teología, se refieren el *De natura deorum*, el *De divinatione* y el *De fato*. De la obra principal, en cambio, solo quedan algunos fragmentos de la introducción a un diálogo y de la traducción de una parte del *Timeo*. Los *Topica* constituyen un escrito de ocasión.[1]

Es claro que una producción tan rápida no podía tener carácter original; este hecho y, sobre todo, lo que

[1] Las obras filosóficas de Cicerón no fueron reunidas en un conjunto durante la Antigüedad. Un *corpus* comprendía: *De natura deorum, De divinatione, Timaeus, De fato, Topica, Paradoxa, Lucullus, De legibus.*

el mismo Cicerón decía de aquellos trabajos en una carta a Ático (*Apógrapha sunt; minore labore fiunt, verba tantum affero, quibus abundo: Ad Att.* XII, 52, 3) han hecho suponer que él se limitó a traducir y a coordinar textos tomados de diversas obras griegas, las que se ha procurado identificar mediante hipótesis que deben considerarse arriesgadas cuando el autor mismo no nombra las fuentes que adopta, porque las obras filosóficas de la época helenística, desde Aristóteles hasta el tiempo de Cicerón, se han perdido. Además, muchas veces se procede acertadamente al no tomar al pie de la letra ciertas indicaciones suyas al respecto. Pero esto no es todo. Él mismo limita muchas veces el significado de su declaración a Ático, al afirmar que se sirve de las fuentes griegas según su juicio (en lo que se refiere a la elección de las fuentes mismas) y de acuerdo con un orden establecido por él, y expone el contenido de ellas en el sentido que le es propio (*De off.* I, 2,6; *De fin.* I, 2,6). Hay en sus escritos, en efecto, cosas que los modelos griegos no podían proporcionarle: citas de antiguos poetas latinos, hechos, anécdotas, ejemplos tomados de las tradiciones, la historia y la vida de Roma, y no solo se ha servido de este material indígena sino que ha impreso el sello romano a las cosas que exponía, sobre todo porque siempre ha tenido presente las formas de pensar y de sentir de su pueblo y en especial las de la aristocracia que él representaba en sus obras y a la cual estaban ellas destinadas. Además, no faltan ejemplos que llevan a juzgar que Cicerón no se ha limitado a traducir o verter de otro modo los pensamientos de los autores griegos. Pero aun admitiendo su labor personal en la presentación de determinadas doctrinas, es preciso recordar lo que ya hemos señalado sobre el carácter esencialmente hipotético de las investigaciones realizadas para descubrir sus fuentes, investigaciones que por lo demás han conducido muchas veces a conclusiones discrepantes entre sí. Solo con tales reservas puede ha-

blarse de las fuentes ciceronianas. En cuanto a la forma, los trabajos filosóficos de Cicerón son dialogados, salvo algunas pocas excepciones: la *Consolatio*, el *Orator*, los *Paradoxa*, y éstos, por otra parte, debido a su carácter de diatriba, se aproximan al diálogo. Éste no constituía una novedad para los romanos, ya que hacia 150 a. C., M. Junio Bruto, el jurista, había empleado esta forma en una obra *De jure civili* y más tarde, entre el 59 y el 52, se había servido de ella C. Escribonio Curión en un trabajo que tenía el carácter de una invectiva contra César. Pero Cicerón siguió en sus diálogos filosóficos la pauta de los diálogos griegos, cuyas diversas formas derivaban de la conversación socrática, que nos es presentada, sobre todo, por los escritos platónicos del llamado período socrático. Aunque muchos filósofos posteriores volvieron a servirse del modelo antiguo, lo adaptaron de varias maneras. Cicerón siguió en su obra estos diversos ejemplos, pero el autor que en suma ejerció mayor influjo sobre la forma artística de los diálogos ciceronianos es Platón. En cuanto al contenido, muy pocas veces está tomado en conjunto directamente de las obras de los pensadores mayores, Platón, Aristóteles, Crisipo, Epicuro; utiliza, en cambio, principalmente autores posteriores e incluso compendios y tratados populares. Por excepción, en los dos primeros libros del *De officiis* se atiene estrictamente a Panecio, del que da un resumen. En realidad puede observarse una atenuación progresiva de la libertad con que Cicerón había empleado las fuentes de los escritos más antiguos.

Obras filosóficas y retóricas. El trabajo más antiguo referente a cuestiones filosóficas es, tal vez, la traducción del *Económico* de Jenofonte (85 a. C.), de la que se conservan algunos fragmentos; pero se trata de un mero ejercicio estilístico. En los *Rhetorici libri*, o *De inventione* (c. 80), aparecen influjos filosóficos diversos: Cicerón se declara ya adepto al escepticismo neoacadémico y muestra seguir a Filón de Larisa; la obra revela, ade-

más, la influencia de pensamientos platónicos (recibidos, probablemente, de manera indirecta) y estoicos. Como en obras retóricas posteriores, se formula en el trabajo mencionado la exigencia de que el orador posea una cultura filosófica. La misma tesis se sostiene en el *De oratore libri III*, escrito en el año 55 (cuando arreciaban las luchas entre Milón y Clodio); trae doctrinas neoacadémicas y estoicas, en especial de Panecio y Posidonio, pero elaboradas de manera personal. Por su forma y su contenido, esta obra revela influjos platónicos. Contra los rétores y la enseñanza dada en las escuelas, que basaban todo en las reglas, Cicerón afirma que para hablar bien es preciso pensar bien y conocer las cuestiones de que se habla. En consecuencia, el fundamento del arte oratoria debe ser la cultura general, es decir, el conjunto de los conocimientos dignos de un hombre libre, entre los cuales descuellan el derecho civil y la historia, pero sobre todo la filosofía, en cuanto es la ciencia de los conceptos generales que se refieren a todos los casos particulares de los cuales debe hablar el orador; y entre las disciplinas filosóficas Cicerón atribuye importancia particular a la ética, ciencia de las costumbres y de la vida. Y así como el pensamiento es inseparable de la expresión, es necesario restablecer ese nexo entre la filosofía y la elocuencia que existía en la Grecia antigua y que luego fue destrozado por Sócrates y sus continuadores.

El *De republica*, en seis libros (debía comprender nueve), mencionado por primera vez en el año 54, fue concluido en el 51, tras varios cambios del plan y la composición; está dedicado a su hermano Quinto. El diálogo, que se supone acaecido en 129 entre diversos personajes del círculo de los Escipiones, tiene como interlocutor principal a Escipión Emiliano, pero interviene en él, repetidamente, C. Lelio. El tema es *De optimo rei publicae statu*. Se conservan de él una parte del libro VI, denominada *Somnium Scipionis*, citas o resúmenes de

Lactancio y de San Agustín y los fragmentos descubiertos por A. Maï en una palimpsesto vaticano. En la introducción, en la cual resulta notable la preferencia que se otorga a los estadistas y los legisladores sobre los filósofos, se pone de relieve que es un deber ocuparse del Estado. Después de referirse a la esencia y el origen de éste, Escipión, en el libro I, distingue las tres formas puras de los ordenamientos políticos, la monarquía, la oligarquía y la democracia, habla de sus formas degeneradas y afirma que el régimen mejor es aquel que, en lo sustancial, coincide con la constitución romana. En el libro II, para mostrar cómo se realiza el ideal, sigue el desarrollo de aquélla hasta el decenvirato. El libro III demuestra que la justicia debe constituir el fundamento del Estado; el IV trata de las instituciones que, comenzando por la educación, deben asegurar a los ciudadanos una vida moral y feliz; el V considera la formación del *rector rerum publicarum* y el VI es una continuación del precedente. En el *Somnium*, Escipión relata que, en un sueño, su abuelo, el Africano Mayor, le reveló cómo retornan a la morada celestial, de la que han salido, aquellos que han merecido el bien de la patria y qué premios alcanzan. La fuente principal, tanto por lo que respecta a la forma como por muchos pensamientos, es Platón, de quien reaparece en el *Sueño* el menosprecio de la vida terrena. De él, de Aristóteles y de Dicearco proviene, a través de Panecio, la tesis de que el Estado mixto es el mejor; pero, en cuanto al contenido, la obra (en los libros II y III) parece depender sobre todo del estoico de Rodas, a excepción del *Sueño*, que se considera derivado de Posidonio o de éste y Platón; se ha sostenido también que algunas partes deben relacionarse, probablemente, con el *Protréptico* y el *De philosophia* de Aristóteles, que reflejan el platonismo del Fedón. Proviene de Polibio el estudio del desarrollo del estado romano (libro II), para el cual Cicerón ha empleado, por cierto, fuentes nacionales; en

lo que respecta al libro III, se piensa también en Carnéades y en Crisipo. El *De legibus*, comenzado quizá a fines del 53 y concluido en mayo del 51 (es dudoso que algunos escritos posteriores hagan referencia a una nueva revisión de esta obra), no fue publicado, si es que lo fue alguna vez, antes del año 46. Quedan de él tres libros, que prometen el IV y un fragmento del V, pero quizá la obra incluía otros más. El diálogo, que se hace suceder en Arpino, en el verano del 52, luego en una isla del río Fibreno y después junto al Liris, tiene como interlocutores al autor, a su hermano Quinto y a Ático. El tema es el de las leyes mejores. El libro I trata del derecho natural y del concepto de ley. Cicerón muestra que el derecho no tiene por fundamento la opinión de los hombres sino una ley intrínseca de la naturaleza, y que ese derecho, y en general aquello que es moralmente loable (*honestum*), debe perseguirse por sí mismo y no en procura de fines interesados. El libro II nos muestra que las leyes civiles perfectas deben derivarse de las naturales y ofrece un plan de éstas tomando como modelo aquellas leyes romanas que se aproximan a ellas; luego se determinan las leyes religiosas y en el libro III, las de los magistrados. El libro *IV* debía tratar *De judiciis* y el V *De educatione*. Las *Leyes* de Platón han servido de modelo tanto por la forma como, en diversos puntos, por el contenido. También se citan muchos otros autores griegos (libro III), pero quizá según una fuente del platonismo reciente (en opinión de algunos, Antíoco de Ascalón). De los libros I y III se considera como fuentes a Panecio, Antíoco o Crisipo; el libro I, en particular, tiene como fuente principal —según algunos autores— a Posidonio; según otros, las fuentes de ese libro serían Posidonio, Panecio y Antíoco o un manual estoico que reflejaba la mentalidad del tiempo de Antípater. El libro II utilizaría a Posidonio y a fuentes romanas empleadas también en el libro III. Heinemann considera que las teorías fundamentales de filosofía del derecho

expuestas en el *De republica* y el *De legibus*, especialmente en el libro I (aunque remitan a pensamientos del estoicismo antiguo), derivan de Posidonio.

Las *Partitiones oratoriae* (de fecha incierta) constituyen un manual de retórica, compuesto por Cicerón a pedido de su hijo, en forma de un diálogo entre éste y su padre, en el que el autor pone como base de la elocuencia el conocimiento de la filosofía; se notan en él influjos de la Nueva Academia y de Antíoco. El *Brutus* (46), que es un diálogo entre el autor, Bruto y Ático, escrito después de la victoria de César en Farsalia y poco antes de la de Tapso y del suicidio de Catón, contiene una historia de la elocuencia romana en tiempos de la república, presentada como un proceso ascendente que culmina en Hortensio, quien a su vez debe ser considerado inferior a Cicerón (cuyo nombre no figura), precisamente porque éste posee la cultura general y sobre todo filosófica que es condición necesaria de la elocuencia verdadera. Son interesantes las noticias sobre los juicios que las tres escuelas filosóficas de los estoicos, los epicúreos y el eclecticismo académico formulaban sobre la elocuencia y sobre la carrera de Cicerón como orador y filósofo. Los *Paradoxa stoicorum*, dedicados a Bruto y escritos en la primavera del 46, antes de la muerte de Catón, presentan en forma retórica tesis características de la moral estoica, valiéndose de argumentos utilizados en la diatriba cínico-estoica, pero ilustrados con ejemplos romanos. Cicerón debe haber utilizado un tratado de filosofía popular sobre esta cuestión. El *Orator*, dedicado también a Bruto, fue escrito a mediados de septiembre del 46. En él se traza el retrato del orador ideal (que coincide con el de Cicerón). Vuelve a insistir sobre la necesidad de unir la elocuencia con la filosofía y pone de relieve el valor que tienen para el orador el conocimiento de la lógica, la física y la ética.

Para consolarse de la muerte de su hija, Cicerón escribió, antes del 6 de marzo, la *Consolatio*, hoy per-

dida, sobre el tema *De maerore minuendo.* (Del género literario a que pertenecía esta obra volveremos a hablar cuando nos refiramos a Séneca.) Está presente en ella esa desvalorización de la vida que aparece en el *Sueño* y, más tarde, en las *Tusculanas.* Los pasajes conservados provienen sobre todo de citas del mismo Cicerón y también de Lactancio. Como fuente, se ha servido de Crantor (a quien él mismo cita) y, probablemente, de una obra consolatoria de carácter popular.

También se ha perdido el *Hortensius,* del que subsisten, sin embargo, numerosos fragmentos y testimonios. Cicerón había dado comienzo a esta obra —con la cual empezaba a poner en ejecución el proyecto de presentar a los romanos la totalidad de la filosofía— antes de la *Consolatio,* y la había concluido antes de los *Academici priores.* Era un diálogo entre Cicerón, Hortensio, Lúculo y Catulo y constituía una exhortación al estudio de la filosofía, cuya defensa asumía contra sus adversarios. La fuente principal era el *Protréptico* de Aristóteles. Hay quien piensa también en Posidonio y considera incluso posible que de éste deriven los elementos aristotélicos del trabajo, del que sería la fuente principal. De cualquier manera, se ponía de manifiesto allí el escepticismo del pensamiento ciceroniano. Esta obra gozó de gran favor en épocas posteriores y San Agustín testimonia que en su tiempo la usaban en las escuelas como introducción a la filosofía. Se perdió después del siglo XI. A fines del año 46 o a comienzos del 45, Cicerón debe haber compuesto un *Volumen prohoemiorum,* que no fue publicado, y del cual tomaba los prólogos que anteponía a sus escritos.

De los *Academici libri,* Cicerón compuso dos redacciones, los *Academici priores,* en dos libros (los llamados *Ac. priora*) y los *Academici libri quattuor* (los *Ac. posteriora*). De los *Ac. priores* se conserva el libro II (*Lucullus*; el I, *Catulus,* se ha perdido); de los *Ac. libri IV,* han llegado hasta nosotros el libro I, fragmentos y testimonios. Los *Ac. priores* fueron concluidos en mayo del 45 en Astura, los *Ac. libri IV,* a fines de junio del mismo año, en Arpino. Las dos obras tenían forma dialogada. En los *Ac. priores* figuran como interlocutores C. Lutacio Catulo, L. Licinio Lúculo, Hortensio y Cicerón. El diálogo del *Catulus* tenía lugar en una villa de Cicerón sobre la costa de Campania; el *Lucullus* se desarrollaba en una residencia de Hortensio cerca de Baules; el tiempo presunto era del año 63 al 60. El *Catulus* contenía probablemente una exposición, hecha por Hortensio, de la evolución de las escuelas socráticas hasta Filón y Antíoco; luego Catulo debía de presentar, contra la interpretación filoniana, las teorías auténticas de Carnéades. En el *Lúculo* éste sostiene las doctrinas de Antíoco contra las de Carnéades, pero luego Cicerón lo refuta. Ahora bien, como Catulo y Lúculo no parecían los personajes más adecuados para sostener discusiones científicas, Cicerón pensó en sustituirlos por Catón y Bruto y más tarde, para satisfacer el deseo de Varrón de que le dedicara esta obra, cambió nuevamente de plan. Los *Ac. libri IV* cuentan como interlocutores a Cicerón, Varrón y Ático y ocurren en la villa del segundo, cerca de Cumas, próxima a la del autor, donde se situaba el diálogo de los libros III y IV; el tiempo presumible es a fines del año 46. El contenido debía ofrecer pocas diferencias respecto del trabajo anterior. Varrón, en lugar de Hortensio, expone el desarrollo de las escuelas filosóficas hasta Carnéades (es la única parte subsistente) y reemplaza a Lúculo en la defensa de las teorías de Antíoco; contra él, Cicerón, que ha tomado el lugar de Catulo en la exposición de las tesis de Carnéades, defiende el escepticismo neoacadémico. En cuanto a las fuentes del *Catulo* y del libro I de los *Ac. libri IV,* se supone que la exposición histórica de las teorías de los dogmáticos hasta Zenón derivaba del *Soso* de Antíoco, y que la de la Nueva Academia procedía de Filón. En lo que respecta al Lúculo, se cree que Cicerón utilizó

el *Soso* para la exposición luculiana, en tanto que para la réplica del autor algunos mencionan a Clitómaco, quien había presentado las teorías de Carnéades. Según otro parecer, la fuente sería aquí una obra de Filón (escrita para responder a las críticas de su ex discípulo), de la cual provendría asimismo la conexión con Clitómaco.

El 13 de mayo del año 45 concluyó de escribir un *symbouleutikón* a César, en forma de carta, en el cual le dirigía consejos y alabanzas; pero, como los amigos del dictador reclamaban muchas modificaciones, decidió no despacharlo y destruirlo. El 28 de mayo proyectaba la composición de un diálogo político a la manera de Dicearco, pero no volvió a ocuparse de ello.

El 16 de marzo del 45 Cicerón mencionaba el *De finibus bonorum et malorum* (*finis = extremum, ultimum,* término último), que escribió al mismo tiempo que los *Academici* y concluyó a fines de junio; estaba dedicado a Bruto y quizá fue publicado definitivamente en agosto. Este trabajo tiende a la exposición sistemática de una teoría personal, ya que Cicerón quiere presentar las posiciones de los diversos filósofos y las críticas que han suscitado. En sustancia, se limitó a las doctrinas del epicureísmo, el estoicismo y el eclecticismo de Antíoco de Ascalón. La obra consta de tres diálogos. El primero, que comprende los libros I y II, sucede en una villa de Cicerón en Cumas, en el año 50, y tiene como interlocutores a C. L. Manlio Torcuato, C. Tricario y Cicerón. Torcuato, en el libro I, expone la teoría epicúrea según la cual el bien consiste en el placer y Cicerón la rebate en el libro II. Los interlocutores del segundo diálogo, que comprende los libros III y IV, son M. Porcio Catón y el autor, y tiene lugar el año 52 en una villa tusculana del joven Lúculo. Catón sostiene la teoría estoica, según la cual el sumo bien es lo *honestum* (la virtud) y todas las otras cosas son indiferentes; Cicerón la critica, y afirma que el estoicismo no ha

hecho otra cosa que volver a las doctrinas de los platónicos y los aristotélicos, cambiando solamente los términos empleados. En el tercer diálogo (libro V) figuran como interlocutores el autor, su hermano Quinto, el joven primo de ambos Lucio Cicerón, Ático y M. Pupio Pisón Calpurniano. El diálogo tiene lugar en Atenas, en la Academia, el año 79. Pisón expone y sostiene la teoría de Antíoco, para quien la vida *beatissima* comprende tanto los bienes del espíritu como los del cuerpo, pero aun sin los segundos puede darse la vida *beata.* Cicerón formula breves objeciones. Según Schanz, la única fuente segura es Antíoco para los libros IV y V. Otros mencionan a Epicuro o un epicúreo reciente (Zenón, Fedro, Filodemo...) para el libro I, a Crisipo, Panecio o Antíoco para el libro II, y a una fuente estoica (Crisipo, Diógenes de Babilonia —o un autor reciente dependiente de éste—, Antípater o un estoico conocido por Cicerón) para el libro III. Se ha pensado también en Hecatón, en Antíoco y en un epítome de escritos de muchos filósofos, y hay quien ha considerado a Antíoco como fuente de las críticas de los libros II, IV y V.

Las *Tusculanae disputationes* en cinco libros, dedicadas a Bruto, completan el *De finibus* y quizá siguieron inmediatamente a éste: fueron compuestas desde el 30 de junio hasta agosto de 45 y se publicaron, probablemente, antes de la muerte de César. Se supone que el diálogo tiene lugar en la villa ciceroniana de Túsculo, los días 16 a 21 de junio, entre dos interlocutores que no reciben nombre. La obra trata de las cosas que parecen especialmente necesarias para vivir con felicidad y tiene un carácter popular, pues está dirigida a un público más vasto que aquel al cual estaban destinados los trabajos precedentes. Primeramente (lib. I), se muestra que el sabio no teme a la muerte (vuelve a aparecer aquí —caps. 34-36— esa visión pesimista de la vida que se insinúa en el *Sueño* y recibe mayor desarrollo en la *Consolatio*) ni los dolores del cuerpo (lib. II), que es

inaccesible a la tristeza (lib. III) y a las demás pasiones (lib. IV). De ello resulta ya la tesis que se prueba con mayor amplitud en el libro V: que la virtud, la sabiduría, bastan por sí solas, o poco menos, para lograr una vida feliz, porque es el único bien (estoicismo); aunque haya otros bienes, aquélla es tan superior a todos los otros que quien la posee es en máxima medida feliz (peripatéticos, Antíoco). Cicerón da muestras de preferir la tesis estoica, pero no se decide de manera evidente. En conjunto, aunque también en las *Tusculanae* Cicerón declara seguir a la Nueva Academia, la obra tiene un carácter estoico y se inspira sobre todo en el estoicismo medio, platonizante. Schanz ha afirmado, con razón, que la determinación de las fuentes de las *Tusculanae* es más difícil que en el caso de las restantes obras de Cicerón; por ello las hipótesis que se han formulado son variadísimas. Solo R. Hirzel ha hablado de una fuente única, una obra hipotética de Filón; todos los otros críticos admiten varias. Para el libro I: Posidonio; Posidonio y Crantor; ambos y Dicearco; Antíoco; éste mismo y, en parte, Crisipo. Según otros, las fuentes de la primera parte (inmortalidad del alma) son: Platón, en lo relativo al ordenamiento, un tratado popular, un estoico contemporáneo y otras obras (la *Consolatio* y sus fuentes); fuente principal de la segunda parte sería la empleada en la anterior y en la *Consolatio* (una ampliación de Crantor, utilizada tal vez en todo el libro I). Se ha sostenido también que para ciertos puntos Cicerón se ha servido —como en el *Somnium Scipionis*— del *Protréptico* y del *De philosophia* aristotélicos. Para el libro II: un estoico reciente (generalmente se piensa en una carta de Panecio a Q. Tuberón). Libros III-IV: Crisipo y Diógenes de Babilonia, muy reelaborados, o bien Antíoco o un estoico reciente que se atuviera a Crisipo. Posidonio podría ser una fuente parcial. Para el libro III: Antíoco o un estoico (que según algunos es Posidonio), o ambos. Para el libro IV: Crisipo. Para

el libro V: Posidonio, Antíoco y un epicúreo (Zenón o Fedro); o Posidonio y Antíoco; o un estoico reciente y un epicúreo; o bien una fuente histórica reciente para la primera parte y para la segunda Antíoco, un epicúreo y tratados sin una posición filosófica precisa para la doxografía.

Son posteriores al *De finibus* las traducciones de dos obras platónicas, el *Protágoras* (probablemente completo) y el *Timeo*. De este último diálogo se ha conservado una parte y es presumible que Cicerón no haya querido traducirlo íntegramente. Deseaba incluir su traducción en un diálogo que tenía intención de escribir sobre la filosofía de la naturaleza y en la cual participarían como interlocutores él mismo, el neopitagórico Nigidio Fígulo y el peripatético Cratipo, a quien había tenido ocasión de encontrar en Éfeso el año 51; cada uno de ellos expondría las teorías físicas de la escuela a que pertenecía. Cicerón, siguiendo el ejemplo de Carnéades, tenía pensado formular una crítica a los físicos.

El *De natura deorum libri tres*, del cual comenzó a ocuparse en agosto del 45, fue concluido después de publicadas las *Tusculanae* y antes de la muerte de César: está dedicado a Bruto. Durante las Fiestas Latinas (entre los años 77-75), Cicerón visita al académico C. Aurelio Cota y encuentra con él al epicúreo C. Veleyo y al estoico Q. Lucilio Balbo. Cicerón todavía es joven, pero ya sigue las doctrinas académicas; a los otros se los llama *principes* de sus respectivas escuelas. Los personajes nombrados discuten acerca de la naturaleza de los dioses. En el libro I, Veleyo, tras haber hecho afirmaciones polémicas contra Platón y el estoicismo, esboza el desarrollo de las teorías teológicas desde Tales hasta Diógenes de Babilonia, y luego expone la de Epicuro, que es rebatida por Cota. En el libro II, Balbo presenta la teoría estoica sobre la existencia de los dioses, sobre su naturaleza, sobre la forma como gobiernan al mundo y sobre el cuidado que les merecen los hombres. Cota

sigue esta división en su refutación del estoicismo, en el libro III, que tiene una gran laguna (falta el final de la segunda parte, casi toda la tercera y parte de la cuarta). Finalmente, Cicerón, a pesar de ser partidario de la Academia, declara que la opinión de Balbo le parece más verosímil que las otras. La fuente de las partes históricas del libro I sería Filodemo y de las no históricas, Zenón el epicúreo; o bien, fuente de unas y otras serían Zenón, Fedro, Filodemo o una pluralidad de autores. Para la crítica del epicureísmo se ha pensado en Carnéades, a través de Clitómaco o de Filón, o en Clitómaco y en Posidonio. Fuentes del libro II serían Panecio (en gran parte) o Posidonio; o bien, Posidonio y una obra neoacadémica (Filón, reproduciendo ideas de Carnéades); o Posidonio, Antíoco y un manual estoico (una colección de opiniones de filósofos, especialmente en forma de silogismos); o Posidonio, Apolodoro, Panecio y otros; o Crisipo, Panecio y Posidonio; o un manual estoico de la época de Cicerón y una fuente estoica antigua. Por último, la fuente del libro III sería Carnéades, pero por intermedio de Clitómaco o de Filón. El *De natura deorum* fue muy empleado por los apologistas cristianos contra el paganismo.

A la obra que acabamos de mencionar siguieron el *De divinatione y el De fato*. Los *De divinatione libri duo* —a los que precedió, no obstante, el *De senectute*— fueron iniciados antes de la muerte de César y concluidos y publicados poco después. El diálogo se desarrolla entre Cicerón y su hermano Quinto, en la villa de Túsculo, a finales de diciembre del 45. La obra tiene por finalidad combatir la superstición aneja a las prácticas adivinatorias, sin perjudicar la religión. En el libro I se expone, en primer término, la historia del arte adivinatoria y de las críticas a ésta; luego Quinto defiende la teoría estoica y afirma que es preciso atenerse a los numerosos hechos de experiencia que atestiguan en favor de aquélla, aunque no se logre dar una razón que

los explique. En el libro II, Cicerón formula críticas a la teoría sostenida por su hermano. Se considera a Posidonio como la fuente principal del libro I; a Cratipo se le asigna una parte secundaria. Mucho de la crítica del libro II deriva de Carnéades, probablemente por intermedio de Clitómaco; la refutación de la astrología caldea proviene de Panecio. Se advierte con claridad, además, el empleo de fuentes romanas.

El *De fato*, escrito, como el *De divinatione*, con posterioridad al *De senectute*, sirve también de complemento al *De natura deorum*. Fue redactado después de la muerte de César, entre mayo y junio del 44, pero es posible que en sus líneas generales haya sido concebido antes. La obra, que ha llegado hasta nosotros con lagunas, debía de consistir en un diálogo que habría tenido lugar el 21-23 de abril en el *Puteolanum* de Cicerón, entre éste y el cónsul designado Hircio, a quien asimismo estaba dedicado el trabajo; pero como el interlocutor carecía de cultura filosófica, el autor tenía que exponer la teoría estoica *fato omnia fiunt*. Cicerón, interesado desde mucho tiempo atrás en el problema de la libertad, señala la vacilación de Crisipo entre ésta y la necesidad y muestra estar convencido de la existencia del libre albedrío del hombre. Como fuente principal se considera a Carnéades (o Clitómaco), pero algunos mencionan a Antíoco.

El *Cato maior de senectute* fue escrito por Cicerón antes de haber dado término al *De natura deorum* y al *De divinatione*: es anterior a la muerte de César, aunque fue publicado en mayo del 44. La obra, dedicada a Ático, consiste en un diálogo que se supone acaecido entre Catón el Censor, de ochenta y cuatro años, Escipión Emiliano y C. Lelio, en 150. El primero defiende a la vejez frente a las acusaciones de que ella ha sido objeto. El autor trae a colación una obra sobre el tema de Aristón *Chius* (¿el estoico de Quíos o el peripatético de Ceos?), pero se ha pensado igualmente en Posidonio,

en Teofrasto y en un tratado popular derivado, tal vez, de una diatriba de Bíon. Como fuente primitiva puede considerarse un texto de la *República* platónica (I, 328 ss.). A algunos pasajes se los relaciona con Jenofonte. La obra, que emplea mucho material romano, tuvo siempre muchos lectores.

También está dedicado a Ático el *Laelius de amicitia*, que sigue al *De senectute* y precede al *De officiis* y fue escrito del 15 de marzo al 7 de mayo del año 44. Es un diálogo que se supone acaece en casa de Lelio, amigo de Escipión el Menor, tras la muerte de éste, en 129, entre aquél y sus yernos C. Fanio y Q. Mucio Escévola. Como fuente principal se ha pensado en peripatéticos (Aristóteles, Teofrasto o ambos), en Panecio —que habría hecho uso de pensamientos de los dos filósofos mencionados—, o en Panecio y Teofrasto. Fue muy conocido y apreciado en la romanidad tardía y en la Edad Media; Dante alude a él en el *Convivio*, II, 13. Se ha perdido el *De gloria*, en dos libros, escrito después que *De amicitia*. Fue iniciado el 27 de junio en Túsculo y concluido allí mismo poco más tarde. Quedan solo unos pocos fragmentos; probablemente Cicerón se inspiró en el libro de Panecio sobre los deberes. El *Herakleideion*, mencionado por Cicerón en cartas que van del 4 de mayo al 25 de octubre del 44, debía ser una defensa en forma dialogal del asesinato de César; es probable que no haya sido escrito nunca.

Los *Topica*, redactados durante un viaje por mar de Velia a Rhegium, a fines de julio del 44, y dedicados al jurisconsulto Trebacio, son esencialmente una obra retórica de carácter técnico. Cicerón debe haber empleado su memoria, sin ayuda de libros, valiéndose de sus lecturas anteriores y de las lecciones de sus maestros. Es dudoso que haya leído la obra homónima de Aristóteles, a pesar de que la cita. Mucho más importante es *De officiis*, en tres libros, compuesto después que el *Laelius* y el *De gloria*. Mencionado expresamente el 25

de octubre del 44, el autor lo terminó después de su vuelta a Roma, el 9 de diciembre. Pero es difícil que Cicerón mismo haya publicado esta obra, dedicada a su hijo, porque le falta el último retoque. El tema: los *media officia* (tà kathékonta de los estoicos). En el libro I se consideran los deberes morales (lo *honestum*) y en el libro II lo que concierne a la utilidad, que no puede separarse de aquéllos. El libro III trata de los posibles conflictos entre lo *honestum* y lo *utile*, es decir, se ocupa de los casos en que, no obstante el principio general de que lo primero debe anteponerse a lo segundo, la decisión puede resultar dudosa. La obra, de carácter estoico, sigue en sus dos primeros libros al *peritoû kathékontos* de Panecio, en tres libros, pero abreviando una parte y ampliando otra, pues el autor utiliza materiales tomados de la vida y la historia de Roma. Se admite que algunas partes de esos libros pueden provenir de Posidonio o de los *kephálaia* de Atenodoro Calvo o Sandonio. Considérase que para el libro III, en el que figura una cuestión que Panecio no trata, Cicerón ha seguido a Atenodoro, o a éste juntamente con Posidonio y Hecatón, y quizá se haya servido también de otros.

El *De officiis* ha sido muy leído y admirado. En la época patrística, San Ambrosio lo tomó como modelo de su *De officiis clericorum*; en la edad moderna, la teoría de lo *préfon* ejerció influencia sobre los moralistas ingleses, sobre Kant, sobre el joven Schiller y sobre Herbart. Voltaire y Federico el Grande lo juzgaron, no sin exageración, como el mejor tratado de ética que conocían.

El *De virtutibus*, en un libro hoy perdido, debía complementar la obra precedente. Trataba acerca de las cuatro virtudes cardinales y solo se han conservado dos fragmentos.[1]

Las obras filosóficas de Cicerón fueron muy leídas

[1] Además de los escritos retóricos y filosóficos, Cicerón compuso discursos, trabajos históricos y geográficos, poesías y cartas.

en su tiempo y tuvieron difusión en épocas posteriores; algunas de ellas fueron empleadas en las escuelas (como ocurrió con el *Hortensius* hasta en tiempos de San Agustín), pero su influjo se debió más bien a su forma artística que a su contenido. En el conflicto entre el paganismo y el cristianismo, ambas partes estudiaron con renovada intensidad esas obras, entre los siglos III y V, porque la aristocracia romana buscaba en ellas una defensa de las creencias heredadas (podemos recordar el comentario de Macrobio al *Somnium Scipionis*), en tanto que los escritores cristianos de lengua latina se servían de ellas para hallar argumentos contra el paganismo. Minucio Félix, en su *Octavio* (s. II), Lactancio (s. III) y San Jerónimo (s. IV) son imitadores apasionados de Cicerón, cuyo *De officiis* constituye el modelo del *De officiis clericorum* de San Ambrosio, que habría de tener importancia fundamental para toda la Edad Media. San Agustín, quien reconoce haber recibido del *Hortensius* el impulso que lo llevó al estudio de la filosofía y al cristianismo, basó su gnoseología, cuyo influjo llega hasta Descartes, en los *Academica*; lo cual no impide que en el último período de su vida haya estado próximo a una corriente hostil a la literatura pagana, que surgió en el siglo II y culminó en el VII.

Gracias a Casiodoro y a los monjes irlandeses que siguieron sus normas, los textos de los escritores paganos escaparon a la destrucción, y así, tras un lapso de olvido, el renacimiento carolingio pudo retornar a ellos y preparar nuevos manuscritos, de los cuales derivan, hablando de manera general, los que poseemos hoy. En la época escolástica Aristóteles dominó el pensamiento filosófico, en tanto que, de los escritores romanos, el más admirado y estudiado fue Virgilio, ya como poeta, ya como anunciador del nacimiento del Redentor (*Ecloga* IV), como aquel que había pintado en la *Eneida* las vicisitudes del alma en el camino de su redención; pero también Cicerón tuvo adeptos, entre ellos Dante, quien lo encuentra

habitando con otros el noble castillo del Limbo (*Inf.* IV, 141), lo menciona frecuentemente, se refiere a varios de sus escritos y expresa que la lectura del *De amicitia* lo indujo al estudio de la filosofía. En la alborada del Renacimiento, Petrarca lo elige como guía porque ve en él —e igual actitud adoptarían los humanistas— al ejemplo y maestro de la libre afirmación de la personalidad. También admira y exalta su enseñanza filosófica, pero en esto los humanistas divergen de él, porque al Aristóteles de la escolástica contraponen, o bien el Aristóteles auténtico (según ellos lo entienden) o un Platón visto a menudo con los ojos del neoplatonismo y en cambio lo que les interesa en Cicerón es más el arte del escritor que el pensamiento del filósofo; con todo, no dejan de acudir a él, porque en el *De officiis* encuentran representado el ideal de la humanidad que les es caro. Más tarde, cuando se estudió el latín como lengua culta, las obras de Cicerón ocuparon un lugar de honor en los institutos de tipo humanístico (las escuelas de los jesuitas, entre los católicos y las escuelas latinas, entre los reformados) e influyeron en la cultura no solo por su forma sino también por su contenido, con su importante contribución a la formación de la conciencia de las clases superiores. Por otra parte, la ilustración inglesa y francesa derivó de las obras de Cicerón diversas teorías positivas, en especial el concepto de religión natural, fundamento del deísmo, y también la crítica escéptica de la religión y de la metafísica racional: el *De officiis* ganó nuevos admiradores, entre los cuales se destacaron Voltaire y Federico el Grande. Se vinculan con las doctrinas de esta obra los moralistas ingleses de tendencia sentimentalista, cuando ponen en el sentimiento estético las raíces del juicio moral y abren así el camino a las teorías que habrían de desarrollar Kant, Schiller y luego Herbart. El neohumanismo tomó de Cicerón —y, por ende, también de Panecio— su ideal de humanidad.

Una presentación, incluso esquemática, de las ideas

filosóficas expuestas por Cicerón ofrece dificultades por las numerosas y fuertes incongruencias que contienen, debidas en parte al uso de fuentes diversas pero sobre todo a la mentalidad del autor, que no siente la necesidad de relacionar orgánicamente sus pensamientos. Aunque se complace en reprochar a los otros filósofos —especialmente a Epicuro— sus incoherencias, se jacta casi, como si ello constituyese la prueba de su libertad intelectual, de aceptar alternativamente teorías incompatibles entre sí, según cuál le parezca más probable en un momento dado, y cree que este procedimiento se desprende de su posición gnoseológica. Pero en realidad el probabilismo del que es partidario exigiría que, en tales casos, comprobada la discrepancia entre las distintas opiniones, se pusiera de manifiesto que no es posible admitirlas todas a la vez y que, por ello, es preciso rechazar por lo menos algunas de ellas. Según Cicerón, debemos partir de un hecho indiscutible: nuestro deseo de felicidad, que nos mueve a filosofar. Aprehendemos con esto un *quid* que sobrepasó la esfera de la probabilidad, por su carácter subjetivo que excluye toda incertidumbre; pero de esta forma también se pone de relieve la función esencialmente práctica que asigna Cicerón a la filosofía, aunque reconozca que en el hombre existe un deseo innato de saber y afirme que en las islas de los bienaventurados no quedaría lugar para las virtudes morales, pero siempre lo habría para el conocimiento de la naturaleza y para la ciencia, la única que hace alabar la vida de los dioses. Para él, que sigue la tendencia general del pensamiento helenístico-romano, pero que expresa principalmente sus convicciones y preferencias personales de hombre de acción, que busca en la filosofía una guía para la conducta y un refugio de las tempestades de la vida, el conocimiento es preparación para la acción y queda trunco si no se realiza en ella. La acción es superior al conocimiento y por ello hay que considerar a los estadistas y a los legisladores superiores a

los filósofos: la parte más importante y más interesante de la filosofía es la ética.

El problema filosófico esencial es el del sumo bien o el del fin último, que coincide con el de la felicidad, de cuya solución depende todo lo demás. Cicerón habla a veces de otro problema decisivo, el del criterio de la verdad, pero es posible conciliar las dos afirmaciones, ya que puede considerarse a la solución del segundo problema como la condición de las construcciones filosóficas de las que depende la solución del primero. La indagación filosófica debe preguntarse, inicialmente, qué certeza poseen los conocimientos que superan a aquel dato subjetivo del cual recibe su impulso. Ahora bien, hemos visto que Cicerón se declaró desde su juventud partidario del escepticismo de la Nueva Academia y en particular del probabilismo de Carnéades; pero, en realidad, sufrió profundamente la influencia de su maestro Filón de Larisa —quien había moderado bastante el pensamiento de su predecesor— y se aproximó, sobre todo, a Antíoco de Ascalón (discípulo y luego adversario de Filón), cuyo eclecticismo hizo suyo, de modo tal que admitió numerosas doctrinas platónicas, peripatéticas y, especialmente, estoicas. Por otra parte, aun por cuenta propia, Cicerón ha suavizado las audacias críticas de Carnéades; así, por ejemplo, aunque juzga, como éste, que es imposible hallar un criterio para distinguir con seguridad las representaciones verdaderas de las falsas, es decir, la verdad del error, y que por eso no puede pretenderse poseer ningún conocimiento cierto, funda su duda, principalmente, en los contrastes existentes entre las doctrinas ajenas, mientras que aquel filósofo y los escépticos anteriores la habían justificado esencialmente mediante el examen directo de los problemas. Carnéades, para rechazar la objeción de que la duda escéptica hace imposible la acción, había sostenido que ésta puede reglarse según la probabilidad (*pithanón, probabile,* mejor que *verisimile,* como traduce Cicerón) y sus distintos gra-

dos: la teoría probabilista desempeñaba así un papel puramente práctico y ocupaba un lugar subordinado frente al escepticismo general. En Cicerón la posición se invierte porque al discutir el pro y el contra de las tesis sostenidas por los otros filósofos procura determinar cuál puede ser la más probable y, de tal manera, como Filón, extiende el concepto de *pithanón* a toda la esfera del conocimiento. En especial, la crítica escéptica parece constituir para él, por así decirlo, la introducción a una teoría probabilista que ocupa el centro de la investigación y que, a su vez, sirve de base a un eclecticismo afín al de Antíoco, en el que se yuxtaponen teorías derivadas de los diversos sistemas filosóficos contemporáneos, salvo el epicureísmo, y en particular del estoicismo, blanco preferido de los ataques de Carnéades.

Lo que atenúa, además, el escepticismo de Cicerón es la confianza que deposita en la naturaleza, que todo lo crea a la perfección. En la esfera teórica, sería antinatural que no hubiera conocimientos probables, entre los cuales incluye los testimonios de los sentidos, aunque los someta a crítica. En la esfera ética otorga valor, sobre todo, a esos *semina innata virtutum* que la naturaleza ha puesto en las almas de todos los hombres, lo cual explica su aprecio por el *consensus gentium*, particularmente en relación con los problemas morales y religiosos. Se ha discutido si Cicerón admitía ideas innatas en sentido verdadero y propio (Zeller) o si, como parece más probable, llamaba de ese modo a las disposiciones que se desarrollan en conexión con la experiencia o si pensaba en los resultados, iguales en todos los hombres, de una experiencia natural y primitiva. Lo cierto es que ha dejado sin respuesta los argumentos que, en el *De natura deorum*, dirige Cota (quien probablemente los toma de Carnéades) contra la tesis estoica de que la Providencia divina gobierna el mundo y que los dioses todo lo hacen para bien de los hombres, tesis afín, por muchos conceptos, al optimismo naturalista que él defiende.

Al referirse a las tres partes en que se divide la filosofía según la tradición de la época helenística —dialéctica (lógica), física (filosofía de la naturaleza, incluyendo la teología) y ética—, Cicerón continúa siendo fiel a su convicción de que la ética debe tener primacía sobre cualquier otro aspecto del saber, por cuanto es necesario que éste tenga por defensa la lógica, en tanto que el conocimiento de sí, recomendado por Sócrates, que es indispensable para la solución del problema de la felicidad, requiere una segura fundamentación naturalista, la que nos permite adquirir conciencia de nuestro verdadero yo, de nuestro origen y de nuestro destino. (En esta última tesis Cicerón sigue a Posidonio.) Sin embargo, cuando considera en particular las distintas partes de la filosofía, Cicerón incurre en algunas contradicciones. Acusa a Epicuro de haber descuidado la dialéctica, pero encuentra censurable el carácter puramente formal de esa disciplina. En lo concerniente a la filosofía de la naturaleza, considera que en ella, en mayor grado aún que en otras cuestiones, es más fácil decir lo que las cosas no son que lo que ellas son y que no hay nadie que pueda pretender poseer un conocimiento indubitable sobre sus objetos, que son impenetrables para el pensamiento humano; pero esto no le impide hallar en esa disciplina teorías que le parecen constituir una base segura para su ética; en cuanto a la teología en particular, aunque declara no querer sobrepasar los límites de lo probable, habla de ella con una certidumbre bastante mayor que la que consentirían sus premisas.

En su representación total del universo (referida a Aristóteles y, sobre todo, a Posidonio), Cicerón distingue una parte supralunar y una parte sublunar, inferior a la otra desde todo punto de vista. La primera está constituida por éter, comprende todas las estrellas, animadas por mentes divinas, y su magnitud es inmensamente mayor que la de la segunda; es la esfera donde reinan de manera insuperable la belleza, el orden, la regularidad, la eter-

nidad, la incorruptibilidad. La esfera sublunar, que depende de la otra, y principalmente la Tierra, poca cosa es con relación al universo; junto a sus bellezas presenta deficiencias como las regiones inhabitables, y por sobre todo es el mundo de la mutabilidad y la corrupción. Los caracteres de perfección que presenta el universo sirven de fundamento seguro, en opinión de Cicerón, a la tesis de que su causa no es el azar o la necesidad, sino un ser racional, o sea la Divinidad.

Resulta difícil, sin embargo, determinar en forma precisa el pensamiento de Cicerón sobre estas cuestiones. Al final del *De natura deorum*, declara que la teología estoica le parece más probable que el agnosticismo de Cota —miembro de la Nueva Academia, a la que él mismo se adhiere—, agnosticismo que se extiende incluso al paso del universo a su causa; pero no es lícito tomar sus palabras al pie de la letra, pues las críticas que Cota dirige contra esa teología, muchas de las cuales quedan sin respuesta, son demasiado numerosas y severas y, además, Cicerón se aparta de ella en no pocas cosas. De cualquier modo, a su parecer, la fe en la existencia de los dioses constituye la opinión más probable: la naturaleza misma nos conduce a ella y nos la enseña, como surge del *consensus gentium* sobre este punto; y si no siente la necesidad de refutar las objeciones de Cota, ello sucede probablemente por considerar que su convicción halla suficiente justificación en el hecho de que, eliminada la Providencia divina (fundada, evidentemente, en aquella creencia), se derrumban la piedad, la religión, el culto, la sociedad del género humano, la justicia y las otras virtudes. Cicerón, como es general en los filósofos antiguos, habla tanto de Dios como de los Dioses, pero no se preocupa por conciliar la unidad del primero —que él admite— con la multiplicidad de los segundos; piensa a la Divinidad como una inteligencia libre y separada de toda concreción mortal (*Tusc.* I, 27, 66), pero no está seguro de que sea espiritualidad pura, pues acepta que

puede consistir en aire o fuego, aunque distintos de los terrestres (*ibid.*, 26, 65): en esto, probablemente, se halla bajo la influencia de Posidonio. Sin embargo, subraya más que los estoicos el carácter personal de la Divinidad. Como se ha dicho, asigna gran valor a la tesis de la Providencia divina, aunque no rebate las críticas de Cota. Rechaza las creencias en el destino y la adivinación que defendían, en especial, los estoicos, y considera a la segunda como una manifestación de la superstición que él quiere ver arrancada de cuajo. Por el contrario, hay que defender aquella forma de religión vinculada al conocimiento de la naturaleza, y hay que proteger, por motivos político-sociales, el conjunto de cultos, ritos y opiniones sobre los dioses que ha impuesto la tradición de los antepasados. En cuanto a la mitología, Cicerón querría que se la purificara de las invenciones de los poetas, indignas de la naturaleza de los dioses.

Al hacer referencia a la Divinidad se ha hablado ya de un ser que es afín a lo que hay de superior en el hombre y que constituye su esencia, el alma racional, verdadero objeto de nuestro conocimiento. El hombre es la unión de cuerpo y alma pero aquél es incomparablemente inferior a ésta, de la cual recibe vida y movimiento. El alma incluye una parte irracional, que pertenece también a los animales y que posee la actividad vegetativa y la sensitiva, cumpliendo esta última las funciones del sentido, el movimiento y el apetito; pero lo que es propio del hombre es la parte racional de su alma (*ratio*), que asume los aspectos de pensamiento intuitivo (*intelligentia*), conocimiento discursivo (*ratio* en sentido estricto) y voluntad: Cicerón está convencido de que ésta es libre en la medida en que es independiente de móviles externos, tesis que defiende con argumentos de Carnéades. La *ratio* constituye el verdadero ser del hombre y es lo que en él hay de divino. Más a menudo, Cicerón, coincidiendo con Platón y quizá con Posidonio, afirma que el cuerpo es un apéndice nocivo del alma, que está encerrada en

él y cuya verdadera sede no es la tierra sino el cielo, inmortal e imperecedero como ella. El alma humana es afín a la divina, de la cual proviene, y por ello resulta tan difícil determinar su naturaleza como la de la segunda. Cicerón manifiesta particular interés por la creencia en la inmortalidad del alma, que busca justificar mediante argumentos tomados de Platón —especialmente el que se funda en su movilidad espontánea— y el *consensus gentium*; admite la posibilidad de la tesis opuesta, pero solo para mostrar que ni aun en ese caso se justifica el miedo a la muerte.

Las teorías que expone Cicerón sobre la naturaleza del hombre —al que identifica con la parte divina y racional del alma, para la cual el cuerpo constituye un obstáculo y las partes inferiores pueden ser causa de culpas y de infelicidad—, sobre su afinidad con la Divinidad, sobre su origen y destino celestial y sobre la posición que el hombre mismo ocupa en el mundo, concuerdan con el dualismo y el misticismo de Posidonio. Al Platón del *Fedón* se remonta en cambio un pasaje de las *Tusculanas* (I, 74-75) según el cual toda la vida de los filósofos no es sino una meditación sobre la muerte, porque cuando nos esforzamos por alejar el ánimo del placer —es decir, del cuerpo—, de las sustancias, de la vida política (*a republica*) y de toda actividad práctica no hacemos otra cosa que eso. Tenemos aquí la afirmación de un pesimismo y un asceticismo que, en cuanto se refiere al alejamiento del Estado, se hallan en insalvable contradicción con las convicciones y con la vida real de Cicerón quien, por lo demás, enseña constantemente que los deberes más urgentes son los relativos a la vida social y política y principalmente los que se refieren a la patria. Incluso en el *Sueño* (en el cual se menosprecia también la existencia terrena con relación a la vida celestial) se expresa que el camino para ascender al cielo reside en merecer el bien de la patria, tesis ésta que no armoniza con el cosmopolitismo

sustentado en otras obras, afín al de Panecio y Posidonio. Al texto de las *Tusculanas* citado más arriba sigue otro (*ibid.*, 82 y ss.), de un pesimismo todavía más radical, en donde, sirviéndose de motivos de pensamiento empleados habitualmente en las *Consolaciones* y en las diatribas cínico-estoicas (y también presentes, por lo demás, en Lucrecio), pinta con los colores más sombríos las miserias y los dolores de la vida, con la intención de mostrar que no habría razón para tener miedo a la muerte, aunque el alma no fuera inmortal. Cabe pensar, en resumen, que en los dos pasajes citados de las *Tusculanas* Cicerón se dejó dominar, o bien por el deseo de probar que la muerte jamás debe inspirarnos terror, o bien por motivos más retóricos que filosóficos.

De cualquier modo, dejando de lado el segundo texto, pesimista en demasía, las teorías expuestas implican ya la solución general del problema del sumo bien, de la felicidad y del fin último. Sin embargo, aunque Cicerón rechaza sin más el epicureísmo, que identificaba el bien con el placer, no logra tomar una posición segura entre el estoicismo, que consideraba como único bien a la virtud (lo *honestum*), y el eclecticismo académico-peripatético de Antíoco de Ascalón, el cual, a pesar de tener a aquélla por el sumo bien y de afirmar que basta para dar felicidad a la vida, sostenía, con todo, que hay otros bienes, exteriores al sujeto, que constituyen elementos de la vida feliz en el más alto grado. A veces piensa que el estoicismo no ha hecho más que formular en un lenguaje diferente las tesis de la Academia Antigua y de la escuela peripatética; otras veces admite y subraya las diferencias que existen entre ellos. Igual oscilación se advierte en las soluciones: ya se inclina hacia las doctrinas estoicas, que lo atraen por su sublimidad y su coherencia, ya critica la solución ecléctica (*De fin.* IV), a la cual lo llevaba la consideración de la debilidad humana, propia y ajena, ya se reprocha el juzgar la función de la virtud teniendo en cuenta, no su natu-

raleza, sino la molicie humana. Cicerón, que tiene conciencia de estas vacilaciones suyas, cree poder contentarse con la afirmación de que lo *honestum* (la virtud), aun sin ser el único bien, es el que supera a todos los demás, que por comparación parecen carentes de todo significado. Pero de manera general, como muestran sus últimas obras (*Tusculanae, De officiis*), ha sufrido cada vez más el influjo de la ética estoica. En particular, coincide con el estoicismo en la afirmación de que es preciso eliminar las pasiones (*páthe*) y no simplemente, como querían los aristotélicos, reducirlas a su justa medida al anteponer la virtud práctica (o ética) a la dianoética o intelectual.

Aunque Cicerón cree que tampoco en la cuestión fundamental del sumo bien debe buscarse solo la solución más probable, incurre en una nueva inconsecuencia al pedir a la Nueva Academia —la perturbadora de todas las cosas— que guarde silencio en lo referente a la filosofía práctica (ética, jurídica y política), para no producir demasiados estragos (*De leg.* I, 13, 39: *Perturbatricem harum omnium rerum Academiam, hanc ab Arcesila et Carneade recentem, exoremus ul sileat. Nam si invaserit in haec, nimas edat fuinas*). Si bien esto concuerda con el tono que adopta Cicerón para exponer muchas teorías de moral aplicada, contrasta con la incertidumbre del fundamento general de tales doctrinas.

La solución del problema de la felicidad o del sumo bien concierne realmente al sabio ideal, que cumple científicamente deberes perfectos; sólo en su caso puede decirse que la vidtud es *recta ratio, perfecta ratio*, porque es precisamente la razón que hace perfecta la actividad. (Igual significado tienen otras expresiones: *Bonum mentis, perfectio rationis.*) Pero Cicerón se ocupa también del hombre bueno y honrado que no alcanza la perfección y por eso en los dos primeros libros del *De officiis* toma como guía a Panecio, que se había interesado en especial por aquél. Aunque resulta difícil

determinar con precisión lo que pertenece a uno y a otro, pues en esta cuestión solo conocemos la fuente griega a través de su derivación romana, podemos considerar que las líneas generales de la argumentación dependen de la primera. El hombre, en su calidad de ser racional, posee cuatro impulsos fundamentales de que carecen los otros animales: hacia el conocimiento, hacia la vida social —unión de los hombres mediante la razón y el lenguaje—, hacia la dominación y la independencia y hacia la belleza, que consiste en un orden y una armonía. Este último impulso se dirige primero a los objetos naturales, pero luego el hombre procura realizar ese orden y esa armonía en su propia vida, en el pensamiento y en la acción. Si a estos impulsos los regula la razón, se despliegan en las virtudes, que constituyen las condiciones perfectas de las actividades espirituales. Pero siempre se trata de virtudes que no provienen de la verdadera ciencia y que por ello se fundan en una razón que se limita a lo probable. La virtud que se refiere al conocimiento es teórica, las otras tres son prácticas. La primera puede tener por objeto la pura contemplación y entonces constituye la sabiduría, o bien concernir a las decisiones que hay que tomar respecto de las cosas que atañen a la vida buena y feliz, y es entonces la prudencia. La virtud referente a la vida social comprende la justicia, en la que reside el máximo esplendor de esa virtud, y la beneficencia, benignidad o liberalidad. La virtud relativa al predominio y a la independencia de las cosas externas se despliega en la magnanimidad, que es verdaderamente tal si, en lugar de dejarse dominar por el egoísmo, está orientada al bien de la sociedad, especialmente mediante la participación en la vida pública y en su dirección. La virtud que tiene por objeto la belleza es la moderación o templanza, la cual, además de desplegarse en su propia esfera como sujeción de las tendencias inferiores también lo hace en el campo de las otras virtudes (que son for-

mas de lo moralmente bello, lo *honestum*), ya que es preciso poner orden y medida en el desarrollo de cada actividad por separado así como en la totalidad de la vida espiritual, que debe ofrecer armonía y, por ende, constancia y unidad.

Las virtudes como condiciones y sus despliegues, constituyen lo *honestum* (*kalón*), lo moralmente bello, que, como la virtud y las virtudes, debe perseguirse por sí mismo y no por consideraciones utilitarias. Lo *honestum* se manifiesta exteriormente como lo conveniente (*decorum, prépon*), que suscita en las personas con las cuales se vive y cuyo juicio debe tenerse en cuenta un sentimiento (estético) de aprobación. Pero esta conveniencia o adecuación a un modelo armónico y unitario no concierne tan solo a la naturaleza racional del hombre en general sino también a la del individuo, si ésta no muestra un contraste con la primera, pues de otro modo jamás dará constancia, coherencia y unidad a la vida. Cicerón insiste en justificar la exigencia de que cada cual, sin dejar de comportarse de conformidad con la naturaleza humana, sea fiel a su propia naturaleza individual. La formación de nuestra personalidad depende, ya sea de condiciones que están a merced del acaso, ya de nuestras decisiones voluntarias; es preciso que las segundas se conformen, sobre todo, a las disposiciones propias de nuestra naturaleza. El hombre debe, pues, hacer concordar su conducta con su edad y su condición social y debe buscar lo conveniente (*decorum*) en el porte y en los movimientos del cuerpo, en el modo de hablar y de vestir y en su vivienda.

Así como los individuos humanos han sido hechos los unos para los otros y el hombre es el ser más útil o más perjudicial para los otros hombres, tanto que hasta los más poderosos no pueden prescindir de la ayuda de los inferiores, del mismo modo la verdadera utilidad del individuo es inseparable de la de la totalidad social de que forma parte; por eso lo útil y lo honesto están

indisolublemente unidos o, mejor dicho, coinciden. El magnánimo, por ejemplo (en quien Cicerón ve el modelo más alto de humanidad), al contribuir al bien de todos consigue también el suyo propio, en cuanto puede desplegar libre y armónicamente sus propias actividades. El ideal de la *humanitas* consiste, pues, para Cicerón, como para Panecio, en el libre y armónico desarrollo de las actividades espirituales que dominan las tendencias inferiores y ponen orden y medida incluso en el comportamiento exterior. Pero esta concepción comprende elementos característicamente romanos, que Cicerón debe haber agregado a su modelo: como tales pueden considerarse el valor atribuido a la apacibilidad, a la benignidad, a la clemencia con los enemigos, esto es, a cualidades que la aristocracia romana creía propias de sus mayores, y a la afirmación de que ninguna sociedad es más importante y más apreciada que el Estado y que, de los deberes humanos, los primeros y más apremiantes son los relativos a la patria, afirmación que, no obstante, contrasta con el cosmopolitismo defendido en otras ocasiones por el mismo Cicerón, quien por lo demás hace a menudo hincapié en el concepto de la *societas humani generis* (véase, p. ej., *De fin.*, V, 65; *De off.*, I, 50 ss.; 149; 153 y *passim*). La afirmación de que los deberes primeros son los referentes a los dioses se hace derivar de Posidonio, porque se encuentra aislada y sin justificación y discrepa del pensamiento de Panecio, quien rechazaba ese tipo de deberes; pero podría ser también una expresión de la mentalidad romana. Es mucho más importante la circunstancia de que Cicerón omite por completo los conceptos metafísicos en que fundaba el filósofo de Rodas su ideal individualista y universalista a la vez.

El ideal de la *humanitas* sustentado por Cicerón tiene sin duda un carácter aristocrático, como surge del relieve que se da a las cualidades estéticas, del hecho de que solo pocos hombres en Roma podían lograr el libre

y armónico desarrollo de todas las actividades espirituales basadas en la cultura, del aprecio del comportamiento externo, de la importancia dada a la libertad y, principalmente, de la convicción de que el magnánimo representa el modelo más perfecto del hombre. Aspectos similares debía ofrecer, al menos en gran parte, el ideal humano de Panecio y de Posidonio (que diferían entre sí, sin embargo, por el fuerte carácter religioso presente en éste, ausente en aquél); pero, aunque se ha afirmado que la concepción del estoico de Rodas era tan aristocrática y glorificadora de la devoción al Estado como la *humanitas* ciceroniana, es razonable pensar que comprendía el cosmopolitismo y los principios de la igualdad de todos los hombres y del amor universal que se encuentran en dos discípulos suyos, Posidonio y Antíoco. (La escuela aristotélica ofrecía, con Teofrasto y Dicearco, antecedentes de estos pensamientos.) Resulta difícil determinar cómo conciliaban los dos representantes del estoicismo medio su ideal aristocrático de la *paideía* con el universalismo y el principio del amor (que, aun sin estar desarrollado, se hallaba presente en sus espíritus), pero parece seguro que en ellos la *humanitas* incluía todos los factores mencionados.

No ocurre lo mismo con Cicerón. Su valoración del Estado romano podría parecer superior, por más concreta, al cosmopolitismo que defendían los dos filósofos griegos, pero falta en ella el reconocimiento de la igualdad humana y del deber del amor. En efecto, aunque algunas veces Cicerón, inspirándose en Antíoco (y por tanto casi seguramente en Panecio), habla de la *caritas humani generis* (*De fin.* V, 65, 66 y 67; II, 45) y formula, siguiendo a Posidonio, la exigencia del amor universal (*De leg.* I, 60), en el *De officiis* (I, 41) no solo no amplía estas indicaciones, sino que cuando habla de los esclavos se limita a pedir que sean tratados con justicia y a aprobar la afirmación de Crisipo de que es menester considerarlos como mercenarios perpetuos, cuyo trabajo

hay derecho a exigir y a los cuales es un deber dar lo justo, y no recuerda que para el estoico antiguo (a quien habían precedido algunos sofistas, así como Sófocles y Eurípides) ningún hombre es esclavo por naturaleza; cuando afirma, por ejemplo, que la razón domina las pasiones como el amo a sus esclavos, que los hace fatigar para subyugar su maldad, admite que a éstos se los trataba, justicieramente, con dureza. Al hablar de las luchas de los gladiadores, Cicerón declara que si tienen lugar entre malhechores constituyen la mejor escuela que pueda ofrecerse contra el miedo al dolor y a la muerte (*Tusc.* II, 41). Se tiene la impresión de que los principios de igualdad humana y de amor universal no pasan de ser en Cicerón frías fórmulas de escuela y no son expresión de convicciones vividas íntimamente. En resumen, su ideal de *humanitas*, que designa sobre todo lo que se ha llamado *cultura del espíritu*, coordina en una síntesis armónica elementos que probablemente no habían hallado ordenamiento sistemático en el estoicismo medio, pero excluye algunos de los valores fundamentales reconocidos por éste y que en lo sucesivo habrían de constituir su núcleo esencial. Por otra parte, es preciso admitir que Cicerón daba así un nuevo sello a elementos tomados del pensamiento griego, ya que los reunía en un ideal que respondía a las exigencias de la aristocracia romana. Del ideal de la *humanitas* se pasa de modo natural a los del derecho y el Estado. El fundamento de la filosofía jurídica de Cicerón sería el concepto de ley, que en su esencia se identifica con la razón recta y suprema que proviene de la voluntad divina y es inherente a la naturaleza. Ésta todo lo rige, en el cielo y en la tierra, y une en una sociedad y en un Estado a los dioses y a los hombres. Esa razón, que se convierte en ley cuando reside en la mente humana, ha sido dada por los dioses a los hombres, a quienes prescribe lo que se debe hacer y prohíbe lo opuesto. Es eterna, inmutable, universal, y precede en el tiempo

a todas las legislaciones escritas, que solo pueden llamarse leyes en la medida en que son justas y concuerdan con aquélla. La obediencia que le prestan los hombres no está determinada por el temor de la pena o por motivos utilitarios, sino porque halla eco en el alma del justo y por los tormentos de la conciencia de quien la viola. Estas tesis se remontan, en lo sustancial, al estoicismo antiguo, pero tal vez por intermedio de Posidonio; de cualquier manera, el panteísmo encuentra aquí una expresión que por lo común falta en Cicerón. Éste coincide con Posidonio cuando rechaza toda motivación utilitaria de la ley y el derecho, pero si bien es cierto que esto armoniza con los textos que hablan en igual forma de lo *honestum* y de las virtudes en general y del *jus* en particular, ofrece un contraste insalvable con el pasaje en que Cicerón, siguiendo a Panecio, afirma que aunque el derecho tiene por fundamento un impulso natural del hombre hacia la sociedad, su función es la de garantizar la propiedad privada. Hablando con mayor propiedad, el fundamento del derecho es la tendencia natural que lleva a amar a los hombres (*ad diligendos homines*), de la cual nacen las virtudes. Esto significa que aquella tendencia los mueve a asociarse entre sí y a reglar tal comunión mediante las normas del derecho, en cuanto la ley civil (que debe reflejar la ley natural) constituye el vínculo de la sociedad.

Pero también a propósito del Estado (*societas juris*, asociación de hombres gobernados por leyes) se vuelven a presentar las incoherencias encontradas con relación al derecho. A veces Cicerón, siguiendo a Posidonio, considera que la sociedad humana no ha sido determinada por las necesidades de la vida sino por un impulso natural, y afirma que el papel del Estado consiste en asegurar a los ciudadanos una vida feliz y moral (la felicidad coincide, efectivamente, con la virtud); en otros casos, en cambio, de acuerdo con Panecio, sostiene que la sociedad y el Estado deben sus orígenes a aquellos

dos motivos conjuntamente, poniendo de relieve la importancia de la protección de la propiedad privada, y alguna vez define al Estado por medio de la noción de la utilidad común. De cualquier manera, Cicerón tiene el convencimiento de que las finalidades del Estado deben corresponder a la causa o causas de su origen y que el mismo debe fundarse en la justicia, que se identifica con la razón. Hemos mencionado ya que Cicerón, retomando una doctrina derivada en última instancia de Platón y de la escuela aristotélica, considera que la forma más perfecta del Estado es la mixta, que él ve realizada en el ordenamiento romano. Bastará recordar luego la observación anteriormente formulada de que en Cicerón y en sus contemporáneos, excepto Lucrecio, las finalidades ético-prácticas (que están en el centro de los intereses espirituales) no son las del individuo porque atañen a la colectividad político-social cuyo nombre es Roma, a la cual el individuo siente ligada su propia suerte de modo indisoluble.

De manera general, no es excesivamente severo el juicio de Philippson de que no existe una filosofía de Cicerón, lo cual puede afirmarse, no porque haya tomado de otros todos sus conceptos filosóficos (ya que, aun procediendo así, podría haberlos conectado orgánicamente), sino en razón de que, a pesar de su interés vivo e intenso por los problemas que trataba, no dio muestras de reparar en las exigencias de rigor, de profundidad y, sobre todo, de coherencia, que son condición indispensable de las investigaciones serias en materia de filosofía. En efecto, Cicerón incurre forzosamente en contradicciones porque yuxtapone pensamientos tomados de corrientes filosóficas opuestas y en pugna: tanto del escepticismo de la Nueva Academia como del dogmatismo ecléctico de Antíoco de Ascalón; del dualismo espiritualista de Platón como del panteísmo materialista de los estoicos y, dentro de éste, ya del vitalismo puramente monista de Panecio, ya de la concepción religiosa

y mística del Logos-daimon universal de Posidonio, con sus tendencias dualistas; e igualmente del ascetismo de ciertos aspectos del platonismo, de la intransigente ética racionalista del estoicismo antiguo, de la ética, más blanda, del aristotelismo y el estoicismo medio, del universalismo humano de origen estoico y de la exaltación romana del Estado nacional... Para atenuar los contrastes y, también, a menudo, para expresar su predilección por una Divinidad separada del mundo que gobierna, procura atenuar el significado de los pensamientos que hace suyos, principalmente desvinculándolos de las conexiones propias de los sistemas originarios, pero de esta forma solo consigue privar a esas ideas de su contenido filosófico más importante, sin lograr eliminar las incoherencias que se presentan dondequiera. Sin embargo, Cicerón merece ocupar un lugar en la historia de la filosofía. Roma le debe una notable ampliación y enriquecimiento de su cultura, por haber aportado un lenguaje filosófico que todavía no poseía, así como el conocimiento extendido del pensamiento griego, que hasta su tiempo había estado limitado a un círculo restringido de lectores. Ha conservado para la época moderna informaciones de mayor o menor extensión sobre teorías de la filosofía helenística que, de otro modo, debido a la desaparición de las obras originales, hubieran seguido siendo desconocidas o mucho menos conocidas. Desde este punto de vista, al ocuparse de filósofos de importancia secundaria, prestó al conocimiento del pensamiento antiguo un servicio mayor que si se hubiera interesado por las inmensas figuras de la época precedente: Platón y Aristóteles. Cicerón difundió y tornó familiares los principios de la igualdad humana y de una ley racional y natural —criterio de valoración del derecho positivo— que, asociados a la concepción cristiana, habrían de ejercer una influencia poderosísima sobre el espíritu de las épocas sucesivas; además, como hemos señalado, dio expresión al concepto helenístico-romano

de la *humanitas*, destinado a tener un efecto vastísimo sobre el ideal de la vida de ciertos períodos de la Edad Moderna. Por eso Cicerón actuó con fuerza sobre ésta, ya que, después del Renacimiento, muchos hombres cultos, formados en las escuelas humanistas, asimilaron aquéllos de sus conceptos éticos que podían conciliarse con los principios religiosos del cristianismo (al cual seguía confiada la enseñanza del amor universal) y los adoptaron como principios rectores de la conducta: su interpretación de la vida moral fue, durante mucho tiempo, la del *honnête homme* que, sin estudiar, como los técnicos en filosofía, los textos de Platón y Aristóteles, buscaba en el pensamiento antiguo no solo una fuente de cultura sino también un ideal de vida. Pero en determinado momento ese ideal parece demasiado restringido y se siente la necesidad de devolverle, aun prescindiendo de todo presupuesto religioso, ese significado universalista que había poseído en el estoicismo medio.

Segunda parte

LA FILOSOFÍA EN OCCIDENTE DESDE AUGUSTO HASTA EL FINAL DE LA EDAD ANTIGUA

CAPÍTULO I

LA ÉPOCA DE AUGUSTO

El derrumbe de la república y el establecimiento del Imperio determinaron en el mundo romano efectos análogos a los que se habían producido en Grecia al concluir, por obra de Alejandro y sus sucesores, la época de las ciudades-estado libres. Los hombres, que habían puesto como centro de sus propios objetivos el servicio del Estado y que ahora no tenían ya que intervenir en el gobierno de la vida pública, dirigida por el príncipe y sus representantes, se concentran en sí mismos y se preguntan cómo deben orientar y dirigir la propia existencia, y de qué modo habrán de desarrollar sus actividades; por eso vuelven sus miradas hacia la filosofía que, sobre todo por el predominio de las exigencias ético-prácticas característico del período helenístico-romano, aparecía como la verdadera guía de la conducta. A ella recurren en especial los descendientes de esa vieja nobleza que sentía más duramente la pérdida de la libertad porque la dirección del Estado republicano había sido privilegio suyo. Pero esta tendencia es tan fuerte y se halla tan difundida, que incluso el emperador y los

hombres que lo rodean la comparten. Augusto tuvo a su lado a dos estoicos (Ario Dídimo, que fue su filósofo personal, y Atenodoro de Sandos, de Tarso) y escribió, según refiere Suetonio, unas *Hortationes ad philosophiam*, es decir, un protréptico, quizá de contenido estoico. Su esposa Livia, después de la muerte de Druso, recurrió a las enseñanzas de Ario Dídimo y declaró que le sirvieron de gran consuelo. Atenodoro dedicó una obra a Octavia, hermana del emperador. El hecho mismo de que Horacio ridiculizara a una vieja sensual que tenía a su cabecera unos tratados estoicos demuestra el interés de las mujeres romanas por la filosofía; Helvia, la madre de Séneca, a quien volveremos a referirnos, se apasionó seriamente por su estudio. También tuvo inclinaciones filosóficas C. Cilnio Mecenas (nacido el 13 de abril de un año indeterminado), el poderosísimo consejero de Augusto. De origen etrusco y probablemente aretino, descendía de estirpe real, pero quiso ser un simple caballero romano. Combatió en Filipos del lado de los triunviros y en el año 40 era amigo íntimo de Octavio, al que trató de reconciliar con Antonio, por lo cual tuvo lugar la reunión de Brindis. En el 38 se trasladó junto a Antonio, por encargo de Octavio, para lograr la participación de aquél en la guerra contra Sexto Pompeyo. Del 36 al 29 fue representante de Octavio en Roma y en Italia, con poderes ilimitados. Augusto utilizó los servicios de Mecenas tanto en la paz como en la guerra y halló en él y en Agripa los apoyos más firmes de su principado; pero la fama imperecedera de Mecenas proviene de la protección que dispensó a los mayores poetas de su tiempo. Quedan solo pocos fragmentos de sus escritos en verso y en prosa, en los cuales, sobre todo en el *Simposio* (obra que introducía en Roma un género literario muy cultivado en Grecia), era visible la influencia de Epicuro.

En las obras de los más grandes poetas del círculo literario de Mecenas —L. Vario Rufo, Virgilio, Horacio, Propercio— se ponen de manifiesto intereses filosóficos e influencias epicúreas; y como en dos grandes escuelas de la época helenística el estoicismo y el epicureísmo, la filosofía de la naturaleza servía de base a la ética, no debe sorprender que estos escritores traten a menudo problemas naturalistas. L. Vario Rufo (n. 74, m. 14 a. C.), que fue amigo de Virgilio y de Horacio, tuvo a su cargo, por orden de Augusto, la publicación de la *Eneida*. Fue poeta elegíaco, épico y trágico, y escribió un poema en honor del emperador. Compuso asimismo un poema sobre la muerte, en el cual, colocándose en la posición epicúrea de Lucrecio, procuró combatir el terror que inspira a los hombres y la desdicha consiguiente: esto ha hecho suponer que pertenecía, como Virgilio, al círculo epicúreo de Sirón. Influencia de Lucrecio, y por ende epicúrea, se advierte también, en efecto, en P. Virgilio Marón (n. en Andes, cerca de Mantua, en el año 70, m. en Brindis en el 19 a. C.), quien fue, sin duda alguna, alumno de Sirón. En una poesía (*Catal.* 5) se despide de las Musas, recurre a la escuela sironiana para que la filosofía le enseñe a liberar de pasiones la vida y expresa el propósito de dedicar a ella el resto de su existencia; en el *Ciris* (1-12) (que hoy casi unánimemente se considera suyo), exaltando de nuevo la enseñanza epicúrea, declara su intención de componer un poema sobre los fenómenos celestes. La influencia del epicureísmo se muestra con claridad en las *Geórgicas* (II, 490 y ss.); pero la escatología del libro VI de la *Eneida* (724 y ss.) depende, en cambio, de la corriente órfico-pitagórica, al parecer por intermedio de Posidonio, de quien se cree que deriva la concepción de la edad de oro y la del desarrollo de la civilización humana y algunas teorías de sello estoico. A los intereses filosóficos se unen los de carácter naturalista. En la *Égloga* VI (31 y ss.), Sileno expone una cosmogonía; en las *Geórgicas* (II, 475 y ss.) el poeta ruega a las Musas que le expliquen una serie de fenómenos naturales; en la

Eneida (I, 740 y ss.), Jopas examina problemas naturalistas. La *Appendix Vergiliana* incluye el poemita *Aetna* sobre las causas y los efectos de las erupciones volcánicas, del cual no se conocen con certidumbre la paternidad ni la fecha. Esta última tiene como límites la mitad del siglo I a. C. y el año 79 d. C.; entre los autores a quienes se ha atribuido el poema cuentan con partidarios, sobre todo, Virgilio y Lucilio el Joven. Como fuente de las teorías científicas expuestas, el autor utiliza principalmente a Posidonio, lo cual explica la afinidad del *Aetna* con las *Cuestiones naturales* de Séneca, que reconocen la misma procedencia. Filosóficamente la obra constituye una mezcolanza ecléctica de diversos elementos sin fusión entre sí, ya que se presentan doctrinas estoicas y epicúreo-lucrecianas, amén de pensamientos originados en Heráclito, Demócrito y otros.

Los problemas morales y estéticos atrajeron a Q. Horacio Flaco (n. en Venusa en el 65, m. en Roma el año 8 a. C.), aunque solo en las *Epístolas*, es decir, en su obra más tardía, declara, viéndose ya entrado en años, que se siente atraído por la filosofía moral, y que por ella quiere abandonar la lírica (I, 1, 10-23; II, 2, 141-144: se ha señalado que desde el verso 145 hasta el final esta epístola constituye un protréptico); pero también en las obras anteriores toca a menudo cuestiones filosóficas. En tono festivo, Horacio se llama a sí mismo *Epicuri de grege porcus* (*Epist.* I, 4, 16), pero en realidad no pertenece a ninguna tendencia determinada y manifiesta su renuencia a fiar ciegamente en las palabras de maestro alguno. El poeta, que en sus estudios juveniles en Atenas había conocido las doctrinas de diversas escuelas, considera a la filosofía en general como una forma de cultura que no hay que ignorar, pero se interesa sobre todo por la moral aplicada a los ejemplos de la vida. Su inclinación natural al equilibrio, la tranquilidad, la serenidad, le hace considerar con simpatía la ética epicúrea, cuya influencia se descubre en la sátira segunda del libro primero; en la tercera sátira del mismo libro, en versos que abundan en reminiscencias lucrecianas, resume la teoría del epicureísmo sobre el origen del derecho y de las leyes. Varias veces satiriza paradojas estoicas (todas las culpas son iguales, el sabio es rey y todo lo conoce) y traza la caricatura de los predicadores ambulantes estoicos, cabelludos y barbados, que exponen preceptos a los cuales no siempre acomodan la vida; pero con el andar del tiempo demuestra un aprecio mayor por la severa nobleza de los ideales de aquella escuela. Cuando celebra la vida sana y sencilla del campo se halla tan cerca del epicureísmo como del estoicismo; pero cuando censura la búsqueda de las riquezas y el lujo se vincula al cinismo, de cuyas diatribas se advierte la influencia en sus sátiras. En su conjunto la moral de Horacio es utilitaria y está gobernada por la exigencia del equilibrio y la medida, pero no es una teoría filosóficamente fundada y por eso no carece de incoherencias. De acuerdo con las opiniones habituales, en el *Arte poética* se advierten reflejos de teorías peripatéticas, en particular de Neoptolemo de Pario, que asignaba a la poesía la doble función de deleitar y ser útil, haciéndose proceder de Panecio el concepto del *decorum*, central en la doctrina estética horaciana: en general ésta (que no solo responde a las directivas de Augusto, sino también a las exigencias de la conciencia de la época, cifradas en la restauración plena de los antiguos ideales de la *virtus* romana) se opone a la autonomía del arte defendida por Filodemo y le señala una función moral y civil.

También Sexto Propercio (n. en Umbría hacia el 49, m. hacia el año 15 a. C.) se propuso estudiar en la vejez problemas naturales vinculados con la filosofía.

Publio Ovidio Nasón (n. en Sulmona en el año 43 a. C., m. en Tomis en el 17 d. C.) revela influencias muy variadas. Su concepción de la edad de oro y del desarrollo de la cultura (*Met.* XV, 96 y ss.); *Fasti* I, 335

y ss., y IV, 395 y ss.) se hace remontar a Posidonio, a través de Varrón. Del pitagorismo deriva en gran medida el libro XV de las *Metamorfosis* (69-478), donde Pitágoras (de quien se dice allí que se elevó con el pensamiento a la altura de los dioses y columbró con la mente lo que la naturaleza niega a las miradas humanas; expone a sus discípulos amplias enseñanzas sobre la naturaleza, la divinidad y numerosos problemas naturales oscuros, condena el uso de la carne de los animales y justifica esta prohibición mediante la teoría de la metempsicosis. Se advierten, en cambio, influencias originarias de Heráclito y Empédocles en la tesis de que nada hay estable en la naturaleza y el hombre y que incluso los elementos se transforman los unos en los otros. La formación del mundo partiendo del caos (*Met.* I, 1 y ss.) depende, en general, del estoicismo, pero incluye también elementos que hacen pensar en Empédocles, Anaxágoras y Lucrecio.

M. Valerio Mesala Corvino (n. 64 a. C., m. 8 d. C.), insigne por sus actividades políticas y militares, escritor y protector de poetas, estaba imbuido de la prédica socrática. Estudió en Atenas con Horacio y cultivó luego la elocuencia, la gramática, la poesía. Como adversario de César, se lo incluyó en la lista de los proscriptos, pero logró salvar la vida. Combatió con Bruto y Casio en Filipos, luego se unió a Antonio y más tarde estrechó relaciones con Octavio. Fue cónsul en el año 31, combatió en Accio y se le confiaron comandos en Oriente. A raíz de una victoria suya sobre los aquitanos, se le otorgó el triunfo en el año 27 a. C. Pero siempre permaneció fiel a sus antiguas convicciones políticas, como se advirtió en el 26, cuando abandonó el cargo de *praefectus urbis* a los seis días de haber sido nombrado. En el año 11 fue *curator aquarum*. En el 2 a. C. saludó a Augusto en nombre del Senado como *pater patriae*. Fue el centro de un círculo literario al que pertenecieron Tibulo, Ligdamo y la poetisa Sulpicia. Probablemente

en su juventud escribió poemas bucólicos en griego y tradujo discursos griegos al latín. Fue muy alabado como orador (lo elogian Tácito y Quintiliano, por ejemplo). Compuso una obra histórica, probablemente de memorias. Algunos han advertido influencias del epicureísmo, otros de Posidonio, en el largo fragmento subsistente de un poema sobre la caza (*Cynegetica*) escrito por Gratio, que vivió en la época de Augusto; pero los elementos de que disponemos son demasiado escasos para determinar las tendencias de su pensamiento. Del poeta Linceo (se trata, al parecer, de un seudónimo), su amigo y rival en amores Propercio dice que tomaba su sabiduría de los libros socráticos y que habría podido considerar el curso de las cosas, el sistema del mundo y problemas escatológicos y naturales.

Tito Livio (n. en Padua en 59 a. C., m. el año 17 d. C.) escribió obras sobre cuestiones filosóficas y diálogos relacionados tanto con la filosofía como con la historia. Se ha afirmado (aunque la cuestión continúa siendo dudosa) que derivaba del estoicismo la concepción determinista de la historia expuesta en la obra que sobre las guerras civiles (desde el primer triunvirato hasta Filipos) escribió Asinio Polión (n. 76 a. C., m. 5 d. C.), a quien Virgilio dedicó la IV *Ecloga*. Hostil al primer triunvirato, y en especial a Pompeyo, fue luego partidario de César, a quien sirvió en África y Sicilia; estuvo presente en Farsalia y en Tapso, y en Munda siguió al vencedor. Después de la muerte de César se unió a Antonio, de quien fue legado en la Galia Transpadana. En el año 40 desempeñó el consulado; después del 39 se alejó de Antonio y estrechó relaciones con Octavio, pero se negó a seguirlo a Accio, y en lo sucesivo se dedicó a los estudios históricos. También le interesó sobremanera la poesía y la elocuencia y se distinguió como agudo crítico literario.

P. Alfeno Varo (verosímilmente idéntico al Alfeno de Horacio y tal vez a aquel a quien Catulo dedicó el

c. 30), que dirigió como legado de Octavio la distribución de tierras a los veteranos en la Galia Transpadana (41) —protegió los bienes de Virgilio, quien lo recuerda varias veces en las *Églogas*— y fue *consul suffectus* en el 39; se interesó sobre todo por los estudios jurídicos y escribió obras de derecho (*Digesti* en 40 libros; son poco seguras las *Coniectanea*), pero en un fragmento de éstas menciona la teoría atomista demócrito-epicúrea. Se dice que fue alumno de Sirón junto con Virgilio, pero esta afirmación ha parecido dudosa porque era más viejo que el poeta. En tal caso, el condiscípulo del poeta sería probablemente Quintilio Varo, cremonés, amigo de Catulo. Es muy incierto que deban tomarse al pie de la letra ciertas expresiones de Cicerón que aluden al epicureísmo de C. Trebacio Testa (n. c. 84 a.C.; m. c. 4 d.C.). Provenía de una familia acomodada de Velia, en la Lucania, y al parecer se trasladó a Roma de joven para dedicarse a los estudios jurídicos. Por recomendación de Cicerón, César lo llevó consigo a las Galias y se valió de sus opiniones en materia jurídica. De vuelta en Roma en el año 50, actuó de mediador entre César y Cicerón al comienzo de la guerra civil. En el conflicto entre César y Pompeyo se alineó junto al primero, a quien siempre permaneció fiel. Después de la muerte de César visitó a menudo la villa tusculana de Cicerón, donde le cayeron entre manos los *Topica* de Aristóteles; para satisfacer su deseo de esclarecimiento de este tratado, Cicerón escribió la obra homónima que el dedicó y le envió en julio del 44. Trebacio siguió luego a Octavio. En el año 30, Horacio le dedicó la sátira primera del libro III, donde lo presenta como un jurista insigne. Fue nombrado caballero por César o Augusto. Es el jurista más grande de su tiempo y tuvo como discípulo a Antistio Labeón. Escribió sobre el derecho civil y sobre las *religiones*, pero solo nos quedan citas de autores posteriores. Probablemente siguió un ecleticismo similar en parte al de Cicerón, con fuertes rasgos académicos y estoicos, pero no puede decirse

si aceptó el escepticismo probabilista de la Nueva Academia. Tuvo una amplia cultura filosófica uno de los más grandes juristas de la época de Augusto, el ya mencionado M. Antistio Labeón (n. *ca.* 50 a. C.; murió antes de 22 d.C.), pero se ignora si siguió una tendencia determinada. Llegó hasta la pretura, pero rehusó el consulado que le ofreció Augusto porque lo había obtenido antes que él una persona de menos edad. Perteneció al partido republicano. Dícese que escribió cuatrocientos libros, de los cuales se conservan fragmentos. Mencionemos, entre otros: *De iure pontificio*, en por lo menos quince libros, diversos *Commentarii* jurídicos, *pithaná*, *Responsae*, en por lo menos quince libros, *Libri posteriores*, en por lo menos cuarenta libros. También le interesaron los estudios gramaticales. Vitruvio Polión (arquitecto de profesión, arquitecto militar de César y de Augusto) compuso a avanzada edad la obra *De architectura*, en diez libros (25-23 a.C.), que dedicó a Augusto. Consideraba necesario el estudio de la moral para la vida y de la filosofía de la naturaleza para la profesión de arquitecto. Icio, que en el año 20 a.C. era procurador de los bienes de Agripa en Sicilia, había comprado en todas partes obras de Panecio.

En conclusión, en estos escritores falta en general una concepción filosófica orgánica y coherente y por ello el interés que sienten por los problemas filosóficos —los morales, especialmente—, a pesar de ser intenso, los lleva al eclecticismo, que, por lo demás, constituye una característica de la época helenístico-romana. Ciertos preceptos filosóficos (morales, sobre todo) eran lugares comunes en el mundo de las personas cultas y los poetas hacían amplio uso de ellos; la filosofía, objeto de una viva y profunda exigencia en los mejores espíritus, había llegado a ser en este período en suma un tema de moda en las clases superiores.

Además de estos hombres que se interesan por la filosofía, la época de Augusto presenta verdaderos filó-

sofos. Plutarco menciona como tal, sin indicar su escuela, a Volumnio, autor de una vida de M. Bruto. Eran estoicos Sergio Plauto y tres personas a quienes menciona Horacio en sus obras y de las cuales sus comentadores nos dan algunas noticias. P. Fabrio Máximo de Narbona, de familia ecuestre, perteneciente al partido pompeyano, escribió algunos tratados de contenido estoico; Estertinio trató problemas estoicos en doscientos veinte libros, haciendo con sus versos aún más oscura la filosofía estudiada; Plocio Crispino, estudioso de la filosofía y poeta, escribió en verso sobre las doctrinas de la misma escuela.

Depende esencialmente del estoicismo la escuela de los Sextios, surgida con vigoroso ímpetu en la época de Augusto y extinguida rápidamente tras pocos decenios de vida. Fue fundada por Q. Sextio (n. *ca.* 70 a.C.), hombre de alma fuerte que para consagrarse plenamente a la filosofía que amaba profundamente desdeñó los honores y los cargos políticos a los cuales lo destinaba su nacimiento y rehusó el laticlavo que le ofreció César. Al parecer fue sucedido en la dirección de la escuela por su hijo Sextio, a quien se identifica con el *Sextius Niger* que Plinio indica como fuente de los libros 12-13, 21-30 y 32-34 de su historia natural: se trata de una obra de medicina escrita en griego, presumiblemente entre 10 y 40 d.C. Pertenecieron también a la escuela de los Sextios Soción de Alejandría, de tendencias neopitagóricas, que en los años 18-20 d.C. fue maestro de Séneca; el enciclopedista Cornelio Celso, del cual volveremos a hablar; L. Crasicio, de Tarento, quien para profesar la filosofía de los Sextios abandonó la enseñanza en la que había logrado fama; Fabiano Papirio, que pasó de la retórica a los estudios filosóficos y fue también maestro de Séneca, el cual testimonia que no era un filósofo *ex his cathedraris, sed ex veris et antiquis* (no un profesor, sino un verdadero filósofo de cuño antiguo). Séneca se refiere igualmente a sus dotes de conferenciante (las declamaciones, las lecciones públicas, estaban de moda en el siglo I d.C.), alaba su noble carácter y sus cualidades de escritor: dice que la producción filosófica de Fabiano era tan extensa como la de Cicerón. De él se mencionan *Libri causarum naturalium* (por lo menos tres), *De animalibus, Libri civilium*. Quinto Sexto y Soción escribieron en griego; de las obras de esta escuela subsisten unas pocas sentencias de ambos y de Fabiano, conservadas por Séneca y por Estobeo, las cuales ratifican la afirmación de Séneca de que las doctrinas de esa tendencia se señalaban por el vigor romano, pero tenían un carácter estoico, aunque el fundador negara pertenecer a la Stoa. Sin embargo, se apartan del estoicismo antiguo en cuanto limitan sus indagaciones a la ética y de ésta descuidan la parte teórica, aunque con ello se aproximaban a la posición de los cínicos y de los estoicos más recientes y, a la vez, a las preferencias del espíritu romano hacia lo que resulta útil para la acción. El propósito que los animaba no era desarrollar teorías sino ejercer un influjo personal sobre la conducta de los hombres y condenaban las doctrinas que no apuntaban a una acción ética. De puro sello estoico es la tesis de Sexto, de que Júpiter no tiene más poder que el hombre virtuoso. En cambio, otros preceptos de esta escuela no muestran las características de ninguna filosofía particular; también se manifiesta en ella, por otra parte, el eclecticismo contemporáneo, pues acepta igualmente teorías pitagóricas (la norma de que cada cual, todos los días, se rinda cuentas de su conducta, la abstinencia de comidas con carne, en Soción la teoría de la transmigración de las almas) y platónico-aristotélicas (la naturaleza incorpórea, no espacial, del alma). Nada filosóficamente importante puede hallarse en estos autores, los cuales, no obstante, ofrecen interés en cuanto hacen ver cómo podían enlazarse y fundirse el estoicismo y el espíritu romano en algunas almas nobles y vigorosas.

A. Cornelio Sexto (que vivió bajo Tiberio) dio su adhesión, según Quintiliano, a la escuela de los Sextos,

pero las obras en las cuales se expresan esas convicciones suyas debían de ser distintas de los seis libros que constituían la parte filosófica de su enciclopedia (titulada *Artes*, según los manuscritos), compuesta por seis secciones: Agricultura, Medicina, Arte de la guerra, Retórica, Filosofía, Jurisprudencia. Solo se ha conservado la parte concerniente a la medicina, fundamental para el conocimiento de esa disciplina en la edad alejandrina hasta Asclepíades y los comienzos de la escuela metódica. Según San Agustín, en la sección dedicada a la filosofía Celso se limitaba a exponer y criticar las opiniones de todos los filósofos que hasta su tiempo habían fundado escuelas, nombrando también a los que habían sido seguidores de otros. Habría mencionado, así, a un centener de filósofos.

Capítulo II

LOS EMPERADORES DEL SIGLO I Y LA FILOSOFÍA

A pesar de que la filosofía había logrado amplia difusión, en los romanos del viejo cuño subsistía la hostilidad hacia ella. Séneca nos asegura que su padre la odiaba, Quintiliano se mostraba enemigo de una disciplina que alejaba a sus cultores del ejercicio de la elocuencia y la participación en la vida pública, y aun Tácito la consideraba con sentimientos parecidos. En el siglo I d.C., en particular los sucesores de Augusto sintieron desconfianza y aversión por los filósofos estoicos especialmente, pero también por todos aquellos que se dedicaban a la filosofía y en varios casos los persiguieron. En tiempos de Tiberio fue desterrado de Roma el estoico Atalo, Calígula hizo dar muerte a Julio Cano y Claudio exilió a Séneca en Córcega. Durante el principado de Nerón, algunos filósofos estoicos y algunos partidarios de esta filosofía recibieron la muerte (Trásea Peto, Séneca, Lucano, Rubelio Plauto) o se los desterró fuera de Roma (Musonio Rufo, Cornuto, Paconio Agripino), y entre las acusaciones que formuló Tigelino contra Rubelio Plauto se contaba la de adherir a "la secta arrogante de

los estoicos, que produce revoltosos y amigos de desórdenes" (Tácito, *Ann.* XIV, 57). En la época de Vespasiano se dio muerte a Elvidio Prisco, el yerno de Trásea; en el año 71 fueron expusaldos de Roma todos los filósofos, excepto Musonio Rufo, que había regresado en tiempos de Galba: por aquel entonces, Dion Crisóstomo, quien aún no había abandonado la retórica para consagrarse a la filosofía cínica, componía el discurso *Contra los filósofos*, peste de la ciudad y de los gobiernos. En el 85, Domiciano, irritado por el elogio de Trásea y de Elvidio Prisco que había formulado Junio Rústico, hizo dar muerte a éste y al hijo de Elvidio y echó fuera de Roma a todos los filósofos. Sin embargo, estas persecuciones obedecían a motivos personales o a razones políticas y hacían extensivas a todos los filósofos la desconfianza y la aversión que inspiraban, principalmente los partidarios del estoicismo. Pues, en efecto, la filosofía no era tan solo objeto de un interés cultural general (a tal punto que, según Marcial, una mujer, la esposa de Canio Rufo, se había apasionado por las doctrinas del estoicismo y del epicureísmo): en todas las escuelas de esa época agitada y llena de peligros predominaban los intereses morales y religiosos y la filosofía se presentaba como una fuente de paz interior, de autodominio, de seguridad y de fuerza frente a las tempestades de la vida; a sus cultores se los consideraba consejeros, guías de la conducta, directores de almas. Pero era en especial el estoicismo, que con su moral severa había encontrado difusión entre los mejores espíritus —a los cuales procuraba, más que las otras escuelas, ese aliento y esa energía interior que eran necesarios para no ceder a la marea de los tiempos o a la desesperación—, la doctrina que más atraía a los descendientes de la antigua aristocracia, hostiles por principio al nuevo gobierno; por eso, aunque ni siquiera entonces llegó a constituir un partido político, contaba entre sus propios adherentes a no pocos miembros de la oposición a la autoridad de los emperadores. Pero más tarde las cosas cambiaron. En la época de Adriano se instituyó la enseñanza pública de la filosofía, con honores y estipendios, y Antonio Pío extendió esta medida a las provincias. Marco Aurelio dispuso que en Atenas (convertida nuevamente en centro de estudios filosóficos) hubiera docentes públicos, pagados por el Estado, de las cuatro escuelas filosóficas principales: la estoica, la platónica, la peripatética y la epicúrea. Este hecho se une al interés que, como se ha dicho, mostraban entonces las diversas tendencias por sus respectivos orígenes, y que las movía a ocuparse de la vida, las obras y las enseñanzas de sus fundadores. Esta actividad erudita, particularmente intensa en la escuela peripatética y, en segundo término, en la platónica —en las cuales persistió sin interrupción hasta el final de la edad antigua—, también halló cultores en las otras corrientes filosóficas.

Capítulo III

DESDE AUGUSTO AL NEOPLATONISMO

1. PERIPATÉTICOS, CÍNICOS, EPICÚREOS, NEOESCÉPTICOS, NEOACADÉMICOS

Al referirnos a este período no podemos considerar separadamente las personalidades filosóficas mayores —como hicimos para la época de la República— porque ya no se da el caso de que solo de ellas se conserven obras completas o fragmentos importantes. Además, algunas de las escuelas de las que debemos hablar (el estoicismo, el neopitagorismo, el platonismo medio) constituyen el precedente necesario de la filosofía que ha de tener absoluto predominio en los siglos siguientes: el neoplatonismo. Por ello, es preciso considerar en último término esas corrientes, a las cuales, por lo demás, pertenecen los pensadores más notables de estos siglos.

Además de las cuatro escuelas que acabamos de mencionar, hay otras que se muestran activas en los primeros tiempos del imperio: el cinismo, que adquiere nueva vida y halla amplia difusión, el neopitagorismo, la escuela platónica de la época (el platonismo medio), el nuevo escepticismo; de todas ellas se nombran partidarios roma-

nos, pero no todas los tuvieron notables. El estoicismo, la escuela más importante del período, debe a Roma dos de las figuras filosóficas más insignes de estos siglos, Séneca y Marco Aurelio, y muchos otros representantes.

Perteneció a los peripatéticos Claudio Severo (a quien se identifica con Cl. Severo Arabieno, cónsul en el año 146), maestro de Marco Aurelio, que lo recuerda con gran afecto y admiración y afirma deberle el culto constante de la filosofía, el amor a la verdad y al bien y el claro concepto de un estado democrático fundado en la igualdad de los ciudadanos, de un imperio respetuoso sobre todo de la libertad de los súbditos. En el siglo II se adhirieron a la misma escuela Paulo, *proefectus urbis*, y Flavio Boeto, consular, cultor de la medicina y la filosofía, mencionado por Galeno, quien le dedicó varios trabajos suyos; Virgilio Rufo, también peripatético, debe haber vivido en uno de los dos primeros siglos después de Cristo.

El cinismo contaba ciertamente con muchos partidarios en Roma, pero se mencionan pocos adherentes de nombre romano: Hostilio, de la época de Vespasiano, Crescente, el acusador de Justino Mártir, del tiempo de los Antoninos, y Honorato, que vivió en el siglo II y se vestía con pieles de oso.

Siguieron el epicureísmo dos filósofos que llevaron el nombre de Celso, uno de los cuales vivió en la época de Nerón y el otro en la de Adriano; Luciano, que dedicó al segundo de ellos el *Alejandro*, menciona una obra suya *Contra los magos*. También fueron epicúreos el senador Pompedio, del tiempo de Calígula, el estoico Aufidio Baso (a quien Séneca menciona como ya viejo en una carta escrita entre los años 57 y 65), autor de una obra que, según se cree, comprendía desde el comienzo de las guerras civiles hasta la muerte de Tiberio, por lo menos; Polio Félix (*Pollius Felix*), de Puzol, del tiempo de Domiciano, orador y poeta, amigo de Estacio, quien le dedicó el libro III de las *Selvas*. Es dudoso que

haya pertenecido al epicureísmo un Prisco, autor de una obra sobre los placeres de la mesa a la que hace referencia Marcial. Esta tendencia tuvo un período de resurgimiento durante el siglo II, en oposición a la difusión de las corrientes religiosas, y contó entre sus partidarios a una emperatriz, Plotina, esposa de Trajano y madre de Adriano, la cual se interesó ante su hijo por la reorganización de la escuela, a la que perteneció Antonio, amigo de Galeno, quien criticó las teorías que aquél había expuesto en un libro "sobre la defensa de las propias pasiones" (*Peri tês epi toîs idíos páhesi ephedreías.*) Quizá fue también de esta época el epicúreo Pudenciano, mencionado igualmente por Galeno en uno de sus trabajos *Epistolè Poudetnainoû Epikoureíou*. Al epicureísmo pertenecieron asimismo P. Octavio Segundo y C. Estalio Hauranio, pero se desconoce la cronología.

El nuevo escepticismo, iniciado por Enesidemo, tiene diversos representantes romanos; entre ellos se cuenta, tal vez, uno de los más notables pensadores de esa corriente, aquel Agripa de quien, en lo que se refiere a la vida y a la cronología, solo puede decirse que vivió entre Enesidemo y Sexto Empírico, es decir, en uno de los dos primeros siglos después de Cristo. Los diez *tropos* o argumentos de Enesidemo en favor de la suspensión del juicio concernían al conocimiento sensible y a la valoración moral y podían reducirse a dos: el de la divergencia entre las creencias de los hombres y entre las opiniones de los filósofos y el de la relatividad de los conocimientos. Agripa presentó cinco argumentos que tenían un carácter más general, porque se referían a toda forma de conocimiento, sensible e inteligible, e incluían, además de los dos recién mencionados (el primero y el tercero), otros tres referentes a la forma más bien que al contenido del conocimiento. En propiedad, el objeto de los mismos es la tentativa de justificar alguna tesis. Estos argumentos son: el segundo, el de la regresión al infinito, porque lo que está en cuestión debe probarse mediante otra cosa, y así una y otra vez, sin límite; el cuarto se refiere a las premisas no justificadas: si se quiere eludir el segundo argumento es preciso partir de hipótesis que sus consecuencias no imponen; el quinto es el del círculo vicioso, porque hay que probar *a* mediante *b* y *b* mediante *a*, o de lo contrario se vuelve a caer en los dos casos precedentes.

Es mencionado como escéptico un tal Casio, que había formulado críticas contra diversas tesis de Zenón; se cree que es idéntico al filósofo homónimo (siglo I o II d.C.) que, según Galeno, condenaba el empleo de la forma de razonamiento llamada paso de lo semejante a lo semejante, o sea el razonamiento por analogía. Podría tratarse, sin embargo, de dos escépticos distintos, y en ese caso cabría la posibilidad que el crítico de Zenón fuera más antiguo que el otro. Discípulo de Sexto Empírico (*ca.* 150 d.C.), lo cual significa que vivió a fines del siglo II o a principios del III, fue Saturnino, escéptico pirroniano y médico [1]; carecemos de referencias sobre doctrinas particulares suyas, pero puede suponerse que aceptó las tesis fundamentales de su maestro, quien negaba la posibilidad de una ciencia racional que pretendiera aprehender las causas ocultas de las cosas, mas admitía la legitimidad de artes (en primer lugar la medicina) que se limitaran a comprobar empíricamente coincidencias y sucesiones de fenómenos para fundar así previsiones probables para el futuro.

Favorino de Arelate (Arlés: n. *ca.* 80-90, m. entre 143 y 176 d.C.), más bien rétor y enciclopedista que filósofo, aunque quería que le dieran este nombre, se relaciona, por un lado, con el escepticismo pirroniano y, por otro, con el de la nueva academia, pero es sobre todo un ecléctico. Puede haber sido discípulo de Dión

[1] Diógenes Laercio dice que se lo llamaba *Kuthenâs*: la palabra resulta incomprensible, pero indicaba, tal vez, un origen griego.

Crisóstomo en Roma, tal vez a comienzos del siglo II, aun cuando no está probado que haya tenido por maestro a Epicteto. Ya en tiempos de las guerras dacias de Trajano debe haber conocido a Plutarco, que le dedicó el *De primo Frigido* y lo puso como uno de los interlocutores de las *Quaestiones conviviales*; también fue maestro de Herodes Ático, quien siempre le guardó afecto y admiración. Vivió principalmente en Roma (donde fue inscripto en el orden ecuestre, en tanto que en su patria llegó a desempeñar una función sacerdotal) bajo Trajano, Adriano y Antonino; pero fue a pronunciar discursos y dar conferencias a Atenas y Corinto —ciudades ambas que lo honraron con una estatua— y al Asia Menor, donde logró buen éxito, especialmente en Éfeso. Por ese entonces tuvo lugar entre él y su competidor Polemón una áspera polémica, continuada en Roma; los dos competidores se disputaban el favor de Adriano, y Favorino, tras haberlo tenido, lo perdió, razón por la cual, probablemente, se lo desterró a Quios (*ca.* 131). Al parecer, regresó a Roma cuando Antonino ascendió al trono (138) y estableció su residencia en la ciudad, donde el público lo admiraba mucho. Mantenía relación con las personas más cultas de su tiempo, como Frontón y Aulo Gelio; era un hombre de vasta cultura, dominaba tanto la literatura griega como la romana y se distinguía por la agudeza de su dialéctica y el donaire en la expresión.

Escribió en griego, sobre cuestiones diversas, pero de sus obras solo subsisten algunos discursos y diatribas y escasos fragmentos. Un grupo de escritos estaba constituido por discursos demostrativos y diatribas: los primeros comprendían, según el gusto retórico del tiempo, alabanzas de seres perniciosos o despreciables (Tersites, por ejemplo). De los trabajos de erudición histórica, los más importantes son los *Memorables*, en por lo menos cinco libros, y la *Varia historia*, en veinticuatro libros que interesan para la historia de la filosofía. Los primeros, que conocemos por lo que de ellos dice Diógenes Laercio, eran principalmente una recopilación de anécdotas sobre los filósofos de los siglos VI-IV a.C. La segunda tenía un contenido muy variado; en los fragmentos que se conservan sobresalen los capítulos concernientes a *Los filósofos que han hecho algún descubrimiento importante para la historia de la cultura* y a *Los acusadores de los filósofos*. El *Compendio de Pánfila* era un extracto de una obra de esta escritora (una gramática). Más numerosos son los trabajos de filosofía científica o popular: *Sobre las ideas; Sobre la filosofía de Homero; Sobre Platón; Sobre Sócrates y su arte erótico; Sobre la forma de vida de los filósofos; Plutarco, o sobre el estado de ánimo del académico; Contra Epicteto* (diálogo); *Alcibíades*; tres libros *perì tês kataleptikês phantasíah* (contra la gnoseología estoica: en un libro entero mostraba que ni siquiera el Sol es comprensible, *kataleptón*). La obra suya considerada más importante era *Los tropos pirronianos*, en diez libros, donde disponía de modo diferente al usual los argumentos de Enesidemo. Ofrece dudas una colección de sentencias (*Gnomología*). Puede agregarse a los escritos filosóficos un extenso fragmento, recientemente descubierto, de un discurso *Sobre el destierro*, dirigido a los habitantes de Quios: lo que se conserva parece la introducción a una diatriba de acento cínico-estoico sobre el exilio que, juzgado un mal por la mayoría, no puede hacer daño al filósofo. Considerado en su tiempo como uno de los escritores principales, fue criticado por Galeno en varias obras y halló lectores incluso en el siglo III.

Poca importancia tienen sus opiniones en la esfera de la moral (en la cual, en general, no superó los límites de los lugares comunes habituales) y algunas de sus tesis naturalistas, que muestran influencias aristotélicas y estoicas. Más interesante resulta su posición filosófica general. Favorino se vinculaba a la Academia Nueva, cuyo principio fundamental *inquirere potius quam decernere* aceptaba, y consideraba que la mejor

enseñanza era la que consistía en argumentar en *pro* y en *contra*; por otra parte, de su obra principal se desprende que aceptaba el escepticismo pirroniano. Pero no se limitaba a la duda pura y simple, porque admitía la tesis neoacadémica de la probabilidad, de suerte que, tras haber defendido sucesivamente dos proposiciones opuestas, dejaba que sus discípulos escogiesen la más verdadera (esto es, la más probable). Así, a la par de Cicerón, extendía el probabilismo más allá de los límites de la vida práctica fijados por Carnéades y, como su predecesor romano, lo ponía por fundamento del eclecticismo; resulta verosímil que haya justificado de esta manera la afirmación de que las doctrinas peripatéticas contenían la probabilidad mayor. Debe haber seguido las tendencias de Favorino su discípulo Cuadrado, a quien se identifica con L. Estacio Cuadrado (cónsul en el año 142, luego procónsul de Asia).

Puede relacionarse con el escepticismo neoacadémico a L. Licinio Sura (nacido en España hacia 56, muerto poco después del año 110), paisano y amigo de Marcial. Fue tres veces cónsul y contribuyó notablemente a las victorias de Trajano sobre los dacios. Amigo del emperador, cuyos discursos componía, era el hombre de mayor autoridad en el Estado después de aquél. Persona muy culta, se interesaba por los problemas naturalistas y participaba activamente en los movimientos espirituales de su tiempo. Plinio el joven, dos de cuyas cartas le están dirigidas, dice que tenía la costumbre de discutir, en los problemas científicos, el *pro* y el *contra*.

2. EL ESTOICISMO. a) FIGURAS MENORES

En estos siglos la escuela estoica, valiéndose de todos los medios orales y escritos que favorecieran la difusión de su doctrina, especialmente de los más populares, ejerció un fuerte influjo no solo sobre las clases superiores

(de las que ya hemos hablado), sino también sobre las más modestas de la sociedad romana, mediante verdaderas predicaciones, que determinaban un gran número de adhesiones y de conversiones. Fueron así adeptos del estoicismo, lo mismo un esclavo como Epicteto que un emperador como Marco Aurelio. Pero teniendo en cuenta que solo algunos de ellos —sobre todo el último de los nombrados, y más que él Séneca y aun Musonio Rufo— merecen que se los considere particularmente, es oportuno recordar en primer lugar los nombres de los estoicos de la época y luego hablar de cada uno de los principales.

No todos los partidarios del estoicismo que vivieron en estos siglos representaban dignamente a esa escuela y algunos eran incluso la negación viviente de la moral que enseñaban; así, por ejemplo, en tiempos de Nerón P. Egnacio Celer denunció a otro estoico, Borea Sorano, y a la hija de éste, y Juvenal menciona como incurso en infamia a Palfurio Sura, también estoico; pero se trataba de casos aislados. Podemos relacionar con la escuela a la que nos estamos refiriendo (y probablemente de modo especial con Posidonio) a M. Manilio, que vivió en la época de Augusto y de Tiberio. En su poema astrológico (*Astronomica*), escrito, según parece, en parte bajo el primero de estos emperadores, en parte bajo el segundo, defiende con entusiasmo una visión del mundo que tiene como centro el principio de la unidad de todas las cosas, sujetas a una ley fija e ineluctable, Dios, que penetra y vivifica el universo. La Divinidad reside en el mundo celeste, del cual el terrestre constituye una imagen. Las estrellas determinan el destino de los hombres, a quienes solo resta dirigirse a ellas para interrogarlas: este conocimiento hace al hombre semejante a Dios.

También trató cuestiones astronómicas C. Julio César Germánico que nació el 24 de mayo del año 15 a. C., y era hijo de Nerón Claudio Druso Germánico y de

Antonia Minor. En el año 4 d. C. fue adoptado por Tiberio, el cual a su vez era adoptado al mismo tiempo por Augusto, con lo cual el primero vino a formar parte de la familia Julia. En el 14, tras la muerte de Augusto, tuvo que reprimir las graves revueltas que habían estallado entre las legiones de la región renana; luego, habiendo pasado el Rin, emprendió una expedición en Germania (14-15), derrotó a Arminio y tomó prisionera a su mujer Tusnelda, vengando así la derrota de las legiones de Varo. Llamado por Tiberio en el año 16, fue enviado a Oriente con poderes extraordinarios. Allá entró en conflicto con el procónsul de Siria, Calpurnio Pisón; entre tanto, enfermó imprevistamente en Antioquía, donde murió el 10 de octubre. Corrió la voz de que había sido envenenado por Pisón y por la mujer de éste, Plancina, pero esta acusación fue desmentida en el proceso realizado a continuación. De amplia cultura, escribió comedias en griego y se le atribuyen epigramas en griego y en latín; fue también un orador excelente. Adaptó libremente, tomando en consideración los progresos realizados por la ciencia astronómica, los *Fenómenos* de Arato, otrora traducidos por Cicerón. De esta obra subsisten setecientos versos. Poseemos también fragmentos de contenido astronómico (unos doscientos versos) que anteriormente se consideraban restos de *Prognostica*, pero que debían estar incluidos en la segunda parte de los *Fenómenos*, con la cual Germánico quería completar la obra de Arato. Se ha sostenido que seguía fielmente el estoicismo, pero las afinidades señaladas entre ciertas tesis suyas y las doctrinas estoicas conciernen a cuestiones especiales y no a las teorías centrales de esa escuela.

Julio Cano vivió bajo Claudio y Calígula y fue muerto por mandato del segundo: mostró, según Séneca, una rara imperturbabilidad frente a la muerte. Su interés por la inmortalidad del alma ha hecho pensar que su estoicismo sufrió influencias neopitagóricas. Durante

el reinado de Nerón (que tuvo como maestros a dos estoicos, Queremón y Séneca) adhirieron al estoicismo Clarano, condiscípulo y coetáneo de Séneca, y Anneo Sereno, amigo y pariente o liberto de éste (que le dedicó varios trabajos) y muerto escaso tiempo antes que él (62 ó 63), a poco de ser nombrado *praefectus vigilum*. Estoicos de la misma época fueron otro amigo de Séneca, C. Crispo Pasieno, marido de Agripina, y L. Anneo Cornuto de Leptis. El primero, orador insigne, fue dos veces cónsul (la segunda en el año 44 d. C.). Se casó con Aria Domicia, tía de Nerón, y más tarde con Agripina, quien con engaños le quitó la vida (37). Cornuto, confinado por Nerón en una isla debido a sus críticas demasiado libres (66 ó 68), escribió en griego sobre temas de retórica y filosofía. Compuso en latín *De figuris sententiarum*, un comentario a Virgilio y un trabajo *De enuntiatione vel de ortographia*. Su obra principal es *Epidromè tôn katà tèn Hellenikèn theologían paradedoménon* (que se ha conservado), la cual, valiéndose de obras anteriores más extensas sobre el mismo asunto, presenta la interpretación estoica de los mitos griegos considerados como alegorías de la física estoica. Fueron discípulos de Cornuto dos poetas, A. Persio Flaco (34-62), cuyas sátiras desarrollan doctrinas estoicas en versos vigorosos pero a menudo oscuros, y M. Anneo Lucano (39-65), sobrino de Séneca (condenado a muerte por Nerón a raíz de su participación en la conspiración de Pisón), que en la *Farsalia* manifiesta con frecuencia su adhesión al estoicismo. Influencias de un estoicismo ecléctico se han señalado en los escritos de Junio Moderato Columela, de Gades (Cádiz), contemporáneo de Séneca, que fue tribuno militar de la sexta legión *ferrata*, con asiento en Siria. Poseía tierras en Italia, que consideraba como la comarca más adecuada para la agricultura, objeto de su especial interés. Escribió dos redacciones de una obra sobre la agricultura, una más breve (de la que queda un libro *De arboribus*), que debía comprender

tres o cuatro libros, y una más amplia en doce (*De re rustica*), escrita probablemente entre 61 y 65 d. C. De él queda además, sobre las mismas cuestiones, un *liber singularis.* Cuando redactaba su obra mayor tenía ya escrita una contra los astrólogos, hoy perdida, y proyectaba otra sobre *lustrationes ceteraque sacrificia quao pro frugibus sunt,* la cual, si es que fue escrita, no ha llegado hasta nosotros.

A la época de Nerón y de sus sucesores pertenecen otros estoicos, amén de los ya mencionados Borea Sorano y P. Egnacio Celer. El primero, *consul designatus* (en rigor *consul suffectus*) para el año 52, fue procónsul de Asia antes del 63; fue acusado ante Nerón por ser amigo de Rubelio Plauto y por haber procurado granjearse el favor de los propios administrados, en quienes había fomentado el espíritu de revuelta; a su hija Servilia se le imputaron prácticas mágicas. Sobornado por los acusadores, prestó falso testimonio contra ambos el ex cliente y amigo y actual maestro de filosofía estoica de Sorano, P. Egnacio Celer (¿de Berito?). Padre e hija fueron condenados a muerte, pero en el 69, bajo Vespasiano, Egnacio Celer fue acusado ante el Senado por Musonio Rufo y aunque lo defendió el cínico Demetrio fue condenado a su vez a la pena capital. Palfurio Sura vivió, primero, en tiempos de Nerón; alejado del Senado por Vespasiano, se hizo estoico y adquirió fama como orador y poeta. Fue delator en la época de Domiciano; muerto éste, se lo acusó ante el Senado y fue condenado.

Rubelio Plauto (nacido después del 33 d. C., m. en el 62), que por parte de madre descendía de Augusto en el mismo grado que Nerón, adhirió al estoicismo, siguiendo la tradición familiar. Confinado por Nerón en el Asia Menor (60), estrechó lazos de amistad con Borea Sorano, en ese entonces procónsul de Asia, y mantuvo relaciones con Musonio Rufo y con Cerano. En el año 62 Tigelino hizo que Nerón se decidiera a librarse de él; entre las acusaciones que se le formularon

se contaba la de pertenecer a la escuela estoica. Condenado a muerte sin proceso, siguió los consejos de Musonio Rufo y Cerano y se dejó matar por un centurión sin oponer resistencia. Paconio Agripino —el hijo de M. Paconio, condenado a muerte por Tiberio—, después de haber sido cuestor en Creta y en Cirenaica en tiempos de Claudio, fue desterrado de Italia por Nerón. Muerto este emperador, regresó a Cirenaica como legado de Vespasiano (71 y 72 d. C.).

En la misma época vivieron dos audaces defensores de los antiguos ideales republicanos, Trásea Peto y su yerno Elvidio Prisco. El primero, nacido en Padua de familia distinguida y rica, residía en Roma en el año 42. A pesar de pertenecer a la oposición al imperio, fue *consul suffectus* (56-57); hasta el 63 participó activamente en las reuniones del Senado, en las que se opuso a Nerón, pero no asistió desde el 63 al 66. El emperador le era hostil tanto por haber compuesto un escrito en elogio de Catón como por la acción personal que desarrollaba. Procesado ante el Senado y condenado a muerte, se hizo cortar las venas tras haber dicho al cuestor que le comunicó la sentencia: *Hagamos libaciones a Júpiter Liberador.* Lo asistió en sus últimos momentos el cínico Demetrio, con quien había estado discutiendo sobre la naturaleza del alma y su división del cuerpo. Elvidio Prisco, nacido en Samnio, se dedicó a la filosofía desde joven y tuvo maestros estoicos. Aunque era un republicano rígido, participó activamente en la vida pública; fue *quaestor Achaiae* en el 51, comandó como *quaestorius* una legión y fue tribuno de la plebe en el año 56. En el 66 fue implicado en el proceso de su suegro y exiliado de Roma; llamado por Galba, acusó al delator de Trásea Peto; en el 70 obtuvo la pretura. Enérgico opositor del emperador, se concilió el odio personal de Vespasiano y por eso fue desterrado por segunda vez y condenado después a muerte (70). El filósofo Hostiliano, exiliado por Vespasiano hacia el año

74, es quizá idéntico al estoico C. Tutilio Hostiliano, de Cortona.

En la época de Domiciano vivieron C. Vibio Máximo, Junio Aruleno Rústico, Herenio Seneción y además un Frontón y un Deciano de Emérita (Mérida) en la Lusitania, mencionados por Marcial: al último tal vez se lo deba identificar con L. Silio Deciano, cónsul en el 93. En este mismo año, C. Vibio Máximo era prefecto de la tercera cohorte alpina, en Dalmacia y, en 104, prefecto de Egipto; fue amigo de Estacio y de Plinio el Joven. Aruleno Rústico, tribuno de la plebe en el 66, pretor en el 69, fue muerto por orden de Domiciano (no antes del año 93) porque filosofaba y consideraba que Trásea era un santo. Poco después de agosto del 93 sufrió igual suerte, por haber escrito la vida de Elvidio Prisco, Seneción, nacido en la España Bética, en la que fue cuestor: debe haber profesado el estoicismo. A la misma época pertenece Silio Itálico, el autor de los *Punica* (un poema sobre la segunda guerra púnica), nacido el año 25 en Itálica (la de Italia). Se lo acusó de haber sido delator bajo Nerón; en el 68, último año del principado de ese emperador, obtuvo el consulado y más tarde participó activamente en las luchas por la sucesión imperial acaecidas en los años siguientes y logró fama como procónsul de Asia. Retirado a la vida privada, dedicó su tiempo al estudio y pasó los últimos años de su vida en Campania. En 101, atacado por una enfermedad incurable, se dejó morir de hambre.

Los dos Plinios (23-79; 62-113) no pueden considerarse estoicos, aunque en sus obras tengan cabida pensamientos provenientes de esa escuela, admirada por Plinio el Viejo. En cuanto a Plinio el Joven, mientras prestaba servicio en Siria, conoció a dos filósofos, Artemidoro y Eufrates, con quienes mantuvo más tarde estrechas relaciones en Roma.

Aunque Juvenal (n. 55, muerto del 130 al 140) tenga vinculación con el estoicismo, no va más allá de

la moralidad de las diatribas, a las que no imprime un carácter estrictamente filosófico. También se ha querido hacer depender de la misma escuela a Tácito (n. en 54 ó 55, muerto del 117 al 120), quien, en efecto, tenía simpatía por la rígida moral de aquélla; pero lo cierto es que en su concepción de la historia y, por ende, en su visión de la realidad, este autor (que en general no aprecia demasiado a la filosofía ni a quienes la cultivan) muestra un pensamiento poco orgánico y de escasa coherencia, hasta el punto de que para explicar los mismos sucesos aduce unas veces causas naturales y recurre, otras, a fuerzas trascendentes a ellas, como el favor de los dioses y el destino, y con respecto a estas fuerzas llega incluso a vacilar entre el azar y el hado o sino. En la época de Adriano y en la siguiente vivió un tal Lucio, discípulo de Musonio Rufo. Marco Aurelio recuerda con afecto y elogios a tres partidarios de esa corriente, que vivieron en el mismo período: Junio Rústico (hijo o sobrino de J. Rústico Aruleno), dos veces cónsul (en el 119 fue colega de Adriano en su tercer consulado) y una vez *praefectus urbis*, Claudio Máximo, cónsul y después legado y procurador imperial y Cinna Catulo; los tres fueron maestros suyos. También el emperador profesó la misma tendencia.

Después de Marco Aurelio el estoicismo va perdiendo importancia y gradualmente se extingue. En el siglo III se menciona a dos adherentes romanos de esa escuela, contemporáneos a la formación del neoplatonismo: Anio y Medio; una discusión que mantuvo el segundo con Longino puede haber tenido lugar entre 258 y 262. Según Longino, ambos habrían carecido de originalidad y se habrían limitado a reproducir el pensamiento de los antiguos. Tal vez fue romano el estoico Musonio, que enseñaba en Atenas en la época en que Longino estudiaba en esa ciudad, pero no publicó obras escritas. No se conoce la cronología de otro estoico, T. Claudio Alejandro (¿romano?). De cualquier modo, el

estoicismo ejerció una acción profunda y extendida sobre la evolución posterior de la ética como ciencia y como norma práctica de vida, abriendo camino a los desarrollos del cristianismo y tras haber obrado con fuerza sobre el neoplatonismo influyó notablemente en las doctrinas de los Padres de la Iglesia.

b) SÉNECA

L. Anneo Séneca nació en Córdoba hacia el año 4 a. C. Su padre —a quien con poca exactitud se lo llama el Rétor—, cultor de los estudios literarios y, sobre todo, de la elocuencia, escribió una historia de Roma a partir de las guerras civiles, que se ha perdido, diez libros de *Controversiae* y uno de *Suasoriae*, donde, utilizando sus recuerdos, recogía parte de las declamaciones de rétores que había escuchado. La madre de Séneca, Helvia, que quería muchísimo a sus hijos, supo influir profundamente en sus espíritus: le apasionaba el estudio, incluso el de la filosofía, y Lucio adquirió probablemente de ella el amor por esa disciplina, poco apreciada por el padre. El hermano mayor de Séneca, Marco Anneo Novato (a quien están dedicados el *De ira*, el *De vita beata* y el *De remediis fortuitorum*), fue adoptado por el rétor Junio Galión, amigo de su padre, del cual tomó el nombre. Desempeñó cargos muy elevados, ya que fue cónsul y procónsul de Acaya, pero poco tiempo después de la muerte de su hermano se quitó la vida, tal vez por haber sido objeto de los ataques, al principio innocuos, de sus enemigos. Séneca habla a menudo de él con afecto y estima, mientras muy rara vez menciona al hermano menor, Mela, quien tuvo por hijo al poeta Lucano. Siendo todavía niño, Anneo fue llevado a Roma por una tía materna (esposa de Vitrasio Polión, quien fue después prefecto de Egipto durante dieciséis años), la que debió cuidar principalmente la salud delicada de su

sobrino, debilitada aún más por el ardor con que se entregaba al estudio. La filosofía lo atrajo bien pronto y se interesó así por las enseñanzas de los más notables representantes de esa disciplina en Roma: de niño tuvo por maestros a Soción de Alejandría y a Sextio el Joven y, ya adolescente, a Atalo, Papirio Fabiano y el cínico Demetrio, que Séneca nombra a menudo con viva admiración. Profesó el estoicismo, cuyas normas severas quiso aplicar a la vida cotidiana, pero, por consejo del padre (quien temía que las privaciones que se imponía hicieran peligrar su ya débil salud, o bien que incurriese en el odio de Tiberio, hostil a los filósofos), se dedicó a la elocuencia forense y a la función pública. Obtuvo la cuestura (en el 31 o el 32, al parecer), gracias a su tía, ingresó en el Senado y como orador logró tales triunfos que suscitaron la envidia y la aversión de Calígula, el cual hubiera querido hacerlo condenar a muerte, pero cambió de idea porque se convenció de que a Séneca le quedaba muy poco tiempo de vida. Abandonó entonces la abogacía y más tarde, liberado por la muerte de su padre (hacia el 39), retornó a los estudios filosóficos; tal vez pertenezcan a esta época sus primeras obras de filosofía, la *Consolatio ad Marciam* y los libros del *De ira*. Pero se vio envuelto en una nueva borrasca, ya que, por enemistad de Mesalina, fue acusado de adulterio con Julia Livila, hermana de Calígula, y Claudio lo desterró a Córcega. Repuesto del grave golpe, trató de hallar consuelo y fuerza en las enseñanzas estoicas y procuró calmar el dolor de su madre con la *Consolatio ad Helviam* (42 ó 43), pero luego se desanimó hasta el punto de escribir una *Consolatio ad Polybium* (liberto y secretario de Claudio), llena de adulación para él y para el emperador. En el año 49, Agripina, que se había casado con Claudio, llamó a Séneca del exilio, lo hizo nombrar pretor y le confió la educación de su hijo Nerón, adoptado por el emperador; como Nerón tenía otros dos preceptores de filosofía, es

probable que Séneca se ocupara más bien de la enseñanza de la elocuencia y la poesía y de la formación moral del discípulo. Colega de Séneca era Afranio Burro, prefecto del pretorio, hombre de noble temple moral. Agripina consiguió asegurar a Nerón el imperio, en perjuicio de Británico, y cuando murió Claudio envenenado por ella (54) hizo proclamar emperador al hijo, que aún no tenía diecisiete años. Séneca (quien, a la muerte de Claudio, había escrito una sátira feroz contra él) vio entonces aumentado su poder y obtuvo, al parecer, el consulado. Para los dieciocho años de Nerón escribió el *De clementia*, pero en este período su actividad literaria se hizo más lenta; de hecho, él y Burro, ahora ministros, eran los verdaderos dominadores del imperio que, en los primeros cinco años del principado neroniano, fue guiado con sabiduría. Pero bien pronto disminuyó el poder de ambos, porque el emperador prestaba oídos a malos consejeros y se mostraba cada vez más malvado y cruel, hasta el punto de que, a pesar del intento de sus maestros para disuadirlo de sus insanos propósitos, hizo matar a su madre (¿59?): sin embargo, Séneca escribió el mensaje que envió Nerón al Senado para justificar el matricidio. Poco antes, en el 58, Séneca había sufrido fuertes ataques de sus enemigos y especialmente de Suilio, quien lo había acusado de la acumulación en cuatro años de inmensas riquezas, de andar a la caza de testamentos, de captarse la benevolencia de viejos sin herederos, de oprimir a Italia y a las provincias con una usura terrible. Séneca logró que se confinara a Suilio en las islas Baleares, pero no pudo obtener que también el hijo de aquél fuera desterrado; luego procuró responder a las críticas en el *De vita beata*, pero la defensa resulta poco convincente.

Tras la muerte de Burro (62), disminuyó cada vez más la autoridad de Séneca; lo difamaron ante el emperador y, para huir de los peligros que lo amenazaban, le ofreció sus riquezas y le pidió que le permitiera abandonar la corte. Nerón rechazó ambas propuestas, pero Séneca aprovechó las construcciones que había emprendido el emperador para devolverle en parte sus regalos y, abandonando todo lujo y todo fasto, llevó una vida solitaria, entregado exclusivamente a los estudios filosóficos. A este período pertenecen el *De beneficiis*, las *Cartas a Lucilio* y las *Cuestiones naturales*. Nerón, que había tratado inútilmente de hacerlo envenenar, se valió de la acusación de que Séneca había participado en la conspiración de G. Calpurnio Pisón para ordenarle que se diera muerte. Séneca pidió hacer testamento y, ante la negativa, dijo a sus amigos que les legaba el único bien que le había quedado, el ejemplo de su vida, y los exhortó a vencer el dolor que los invadía. Su joven esposa Paulina (la segunda, porque la primera murió, al parecer, antes del exilio) solicitó morir con él, y ambos se hicieron cortar las venas al mismo tiempo; como la muerte tardaba en llegar, Séneca convenció a su cónyuge de que se hiciera trasladar a otra habitación, pero Nerón, no queriendo acrecer aún más el odio contra su persona, envió soldados para impedir que ella realizara su propósito. Séneca dictó a sus secretarios palabras que Tácito no nos ha transmitido porque todos sus contemporáneos las conocían; para apresurar la muerte bebió cicuta, pero en vano, debido a las condiciones de su organismo. Se hizo llevar entonces a un baño caliente y, rociando con esa agua a los esclavos próximos a él, dijo: *consagro este licor a Júpiter liberador*. Por último lo llevaron a un baño de vapor, donde expiró (65).

Las obras que nos quedan de él son muy numerosas, pero otras no han llegado hasta nosotros. Quintiliano las clasifica en *orationes*, *poemata*, *epistulae* y *dialogi*. En lo que respecta a las oraciones, se conservan fragmentos o referencias de las compuestas en elogio de Mesalina y para Plaucio Laterano, y de los discursos escritos para Nerón en honor de Claudio, a los pretorianos, al

Senado y a éste, para justificar la muerte de Agripina. Puede mencionarse también el discurso que, según Tácito, habría dirigido a Nerón para ofrecerle sus riquezas y para retirarse de la corte. Las poesías más breves debían comprender por lo menos cuarto libros. Se discute acerca de la autenticidad de los epigramas que llevan el nombre de Séneca, pero algunos, cuanto menos, parecen suyos; dentro de las poesías se incluyen las tragedias, a las cuales volveremos a referirnos. La *Apokolokyntosis* (el enzapallamiento de Claudio) es una sátira menipea, en prosa y verso. En las obras filosóficas deben incluirse las cartas a Lucilio, en veinte libros. Se ha perdido una *Vita patris* que no entra en la clasificación de Quintiliano. Éste llamaba *dialogi* a todas las obras filosóficas, excepto las cartas a Lucilio, dando a aquella palabra el significado de diatribas.

De las obras de Séneca nos interesan no solo los escritos filosóficos, sino también las tragedias, por la afinidad que presenta su contenido con las doctrinas morales del autor: éste es uno de los argumentos de mayor peso que pueden aducirse para reivindicar para el filósofo la paternidad de esas obras, largo tiempo discutida pero hoy generalmente aceptada. Como muestran los mismos títulos (*Hércules* [*furens*], *Troades* [o *Hecuba*], *Phoenissae* [o *Thebais*], *Medea*, *Phaedra* [o *Hypolytus*], Oedipus, Agamemnon, Thyestes, Hercules Oetaeus), los argumentos están tomados del mundo de las leyendas griegas, pero el autor les ha impreso el sello de lo romano. Más dudosa es la paternidad de *Octavia* (la única tragedia *praetexta* conservada), pero todavía tiene defensores. Se discute la cronología de las tragedias; la tesis antes más aceptada las daba por compuestas en la época del destierro en Córcega, pero hoy en día se tiende a creer que fueron escritas cuando Séneca vivía en la corte, e incluso hay quien piensa que *Thyestes* es de años posteriores. Mucho mayor importancia tienen los trabajos filosóficos en prosa; como se ha dicho, Quintiliano a todos ellos los llamaba diálogos, pero la tradición manuscrita denomina así a diez obras: *De providentia, De constantia sapientis, De ira libri tres, Ad Marciam de consolatione, De vita beata, De otio, De tranquilitate animi, De brevitate vitae, Ad Polybium de consolatione, Ad Helviam matrem de consolatione.* Sin embargo, solo aparentemente son diálogos, pues en realidad constituyen exposiciones continuadas, interrumpidas alguna vez por interrogaciones u objeciones formuladas por la persona a quien está dedicada la obra o por otros. Entre las obras no incluidas en esta colección se cuentan: *De clementia libri tres, De beneficiis libri septem, Naturalium quaestionum libri octo, Epistulae morales ad Lucilium* (de las que se conservan veinte libros, pero no están completas, porque Aulo Gelio menciona el libro vigésimosegundo). Es incierta la cronología de estos trabajos, que representan solo una parte de la producción filosófica y científica de Séneca, ya que diversas obras se han perdido: de algunas de ellas quedan solamente fragmentos o citas; de otras, reelaboraciones o florilegios medievales. En el primer grupo se incluyen escritos filosóficos, especialmente morales (*Exhortationes, De officiis, De immatura morte, Quomodo amicita contienda sit, De superstitione dialogus*; los *Moralis philosophiae libri* se consideran, por lo general, como una obra separada, pero hay quien cree que Séneca designaba con ese título a un grupo de trabajos afines, entre ellos *De clementia, De beneficiis, De providentia, De officiis*), y naturalistas (*De motu terrarum, De lapidum natura* [¿extraído de las *Naturales quastiones*, como el escrito siguiente?], *De piscium natura, De situ Indiae, De situ et sacris Aegyptiorum, De forma mundi*). Como hemos dicho, se ha perdido una *Vita patris*; además, no han llegado hasta nosotros cartas a Marulo, a Cesonio Máximo y, según algunos, a Novato.

Del escrito *Ad Gallionem fratrem de remediis fortuitorum* (compuesto en la época de Nerón), mencionado

por Tertuliano, se confeccionó una reelaboración con el mismo título, probablemente a comienzos de la Edad Media. El *De matrimonio*, también perdido, sirvió a S. Jerónimo para redactar su epístola *Ad Jovinianum*. En el Medievo se compusieron extractos y florilegios de obras de Séneca, sobre todo de algunas que se han perdido. Martín de Brancara extrajo del *De ira* un escrito con igual título y en la *Formula honestae vitae* o *De quattuor virtutibus* reelaboró materiales tomados, según parece, de las *Exhortationes* o del *De officiis*. Del trabajo precedente y de las *Cartas a Lucilio* se sacó el *De copia verborum* (sin embargo, algunos consideran que en la Edad Media había tres obras atribuidas a Séneca con esos títulos; otros piensan que del primero se derivaron el segundo y el tercero). El título *De paupertate* se aplicó a unos resúmenes de las cartas a Lucilio. Pertenece a los florilegios el *Liber de moribus*, una serie de ciento cuarenta y cinco sentencias morales que, al parecer, era conocida como obra de Séneca en el año 567; se cree que es un compendio de una colección mayor, de la cual provendrían asimismo los *Monita Senecae*. Del *Liber de moribus* proceden en gran parte los *Proverbia* o *Sententiae Senecae*, ciento cuarenta y nueve sentencias en prosa, dispuestas en orden alfabético de la N a la Q y destinadas a completar las de Publio Siro en la redacción que llegaba solamente hasta la N. Puede ser que otras obras de Séneca hayan desaparecido sin dejar rastros. Es apócrifa la correspondencia entre Séneca y San Pablo, escrita por un autor cristiano y conocida ya por S. Jerónimo y S. Agustín; también son apócrifas las *Notae Senecae*, seis listas de abreviaturas tironianas con las respectivas explicaciones.

Resulta difícil establecer la cronología de las obras filosóficas de Séneca, pero, como se ha indicado, parece que las tres *Consolaciones* (a Marcia, a Polibio y a Helvia) se cuentan entre las más antiguas. Pertenecen a un género particular, muy cultivado por los filósofos de

la época helenístico-romana, sobre todo por los estoicos (como hemos visto, también Cicerón escribió una obra de esta índole). Procuraban dar consuelo y aliento a las personas más ligadas a ellos al verlas profundamente heridas por la desgracia, y partiendo de sus condiciones particulares se elevaban a consideraciones filosóficas generales, aduciendo ejemplos de casos de la misma naturaleza sucedidos a personas ilustres, para convencer al destinatario de que debía tener fortaleza y no abandonar su puesto en las luchas de la vida. (La última parte era, en conjunto, semejante en todas las obras del género.) Estas exhortaciones y estas enseñanzas morales debían servir no solo al destinatario sino a todos los hombres afectados por dolores y desventuras análogos.

La *Consolatio* más antigua es quizá la dirigida a Marcia, hija del historiador Cremucio Cordo, cuyas libertades de lenguaje le habían conciliado el odio de Seyano, quien, prevaliéndose de la audacia con que aquél había escrito sus anales, lo hizo acusar de lesa majestad. Tras haberse defendido altivamente ante el Senado, Cremucio se dejó morir de hambre, sustrayéndose con su suicidio a una segura condena. La hija conservó en secreto las obras paternas, que el Senado había mandado quemar, y obtuvo de Calígula permiso para publicarlas después de suprimir las partes peligrosas. A Marcia, madre de dos hijas y dos hijos, la muerte le arrebató estos últimos; particularmente dolorosa le resultó la pérdida del segundo, Metilio. Para darle aliento Séneca escribió una *consolatio*, sin duda posterior al advenimiento de Calígula al trono, aunque no conocemos la fecha exacta; generalmente se la ubica entre el 37 y el 41 d. C., pero algunos estudiosos la fijan en el año 49 ó 50. Puede ser que la mención de Fabiano indique que éste sirvió de fuente, pero es posible que Séneca haya utilizado también los consuelos de Ario Dídimo a Livia. Habitualmente se señalan relaciones con las *Consolatio* de Cicerón

y con pasajes de las *Tusculanas* que se refieren a cuestiones similares.

En el 42 ó 43, Séneca escribió la *Consolatio ad Helviam* para confortar a su madre, entonces viuda, por la pesadumbre que le había causado su destierro en Córcega. Él, que no sufre nada por lo que pueda llamárselo desdichado —ni puede llegar a serlo, porque los llamados habitualmente males, como el alejamiento de la patria o la pobreza, no son tales—, exhorta a la madre a entregarse a los estudios liberales, único refugio accesible a quienes huyen de los golpes de la fortuna. Séneca concluye este opúsculo asegurando a su madre que está contento y alegre, como quien se encontrara en las más felices condiciones; y ésa es en efecto su situación porque su alma, libre de cuidados, se aplica a sus funciones propias y ora se complace en estudios ligeros, ora se eleva a considerar su propia naturaleza y la del universo hasta que, ascendiendo a las cimas, contempla el espectáculo de las cosas divinas y, memoriosa de su propia eternidad, recorre todo el pasado y todo el futuro. Como fuentes, Séneca menciona a Varrón y a M. Bruto.

Sin embargo, el exilio se le hizo tan duro, que antes del 44 escribió una *Consolatio ad Polybium* (de la que se ha perdido el comienzo), ostensiblemente para ofrecerle consuelo por la muerte de un hermano, pero en realidad para obtener la revocación de su condena; tratando de lograr su propósito, exaltó con adulaciones indecorosas al destinatario y al emperador, sin que la gracia, no obstante, le fuera concedida.

Probablemente forma parte también de las obras más antiguas de Séneca el *De ira*, escrito, según parece, bajo el principado de Calígula, pero publicado poco después de la muerte de éste. La obra, en tres libros, con trozos faltantes al comienzo del primero, está dedicada a su hermano Novato (Galión), quien le había preguntado cómo es posible calmar la ira. Esta pasión había sido tratada a menudo por los filósofos griegos,

pero no por los romanos. Séneca, en el libro I, para hacer ver que quien se deja poseer por ella está en un estado de locura, describe sus manifestaciones externas, odiosas y deformes, señala sus efectos aciagos, da una definición (que falta en el texto, pero debía de ser la que nos ha transmitido Lactancio en el *De ira Dei*: *ira est incitatio animi ad nocendum ei qui nocuit aut nocere voluit*), pone de relieve que solo pertenece al hombre, la distingue de la iracundia, critica extensamente la teoría peripatética según la cual la ira no debe ser extirpada sino moderada, porque la da la naturaleza y es útil y muestra que sus resultados son siempre funestos; para concluir, afirma que la ira nunca es grande, ni noble, sino miserable y baja, como las otras pasiones. En el libro II comienza por decir que la ira no nace dentro de nosotros involuntariamente (*insciis nobis*): por el contrario, depende del concurso de la voluntad, esto es, del consenso del alma, y por ello puede ser doblegada por la razón; luego, tras la crítica de los argumentos que han sido presentados en defensa de aquella pasión, pasa a considerar sus remedios. Con los niños cabe utilizar la educación; cuando se trata de los adultos, es preciso combatir primero la causa fundamental de la ira, y como ella reside en la opinión de que alguien ha querido ultrajarnos, no debemos darle crédito fácilmente. En el libro III Séneca indaga cómo es posible, si no eliminar por completo la ira, al menos moderarla. Nuevamente critica la teoría peripatética (que atribuye a Aristóteles) de que no hace falta extirparla del alma; luego examina cómo es posible no caer en ella o liberarse si nos ha vencido y, por último, cómo podemos calmar y reducir a la razón a un hombre presa de la ira. Finalmente observa que la mejor ayuda es pensar que somos mortales; no tenemos tiempo que perder: procuremos hacer nuestra breve vida *placida* (apacible) para nosotros y para los demás y conseguir que nos amen en vida y anhelen nuestra presencia cuando ha-

yamos muerto. Mientras permanezcamos entre los hombres obremos con humanidad y no seamos causa de peligro o de temor para nadie.

Claramente se advierte que esta obra no sigue un plan orgánico y unitario y que carece de orden y de coherencia. Como el libro III es defectuoso, sobre todo porque vuelve sobre temas ya estudiados, algunos lo han considerado como un tratado aparte o como una redacción distinta del libro II, que quizá el autor mismo u otros habrían agregado a los anteriores; pero los libros anteriores también son defectuosos y la falta de orden y de nexo se encuentra asimismo —si bien en menor grado— en otros trabajos de Séneca, por lo cual no hace falta recurrir a aquella hipótesis. Resulta explicable que defectos de ese tipo se adviertan con mayor claridad en uno de los primeros trabajos del autor. De cualquier forma, es notable la conclusión, en donde se revela uno de los motivos dominantes de su pensamiento: la convicción de que la conciencia de la brevedad de nuestra vida debe tornarnos dulces y generosos con todos los hombres. En cuanto a las fuentes, éstas han dado lugar a muchas discusiones. Los nombres que se proponen habitualmente son los de Crisipo, Posidonio y Soción; algunos mencionan también a Antíoco y hay quien considera que la cuestión es insoluble.

El *De brevitate vitae*, compuesto probablemente en el año 49, tras el regreso del exilio en Córcega, está dedicado a un tal Paulino, prefecto de la anona, quien, según algunos, sería el padre de aquella Pomponia Paulina con la que Séneca se habría de casar más tarde. El tema principal de la obra es la tesis (en pugna con los lamentos sobre la limitación de la existencia humana que constituyen un motivo fundamental de las *Consolationes*) de que los hombres yerran al quejarse de la brevedad de la vida, pues son ellos los que la acortan disipándola con prodigalidad insensata en ocupaciones hueras e inútiles (entre las cuales incluye Séneca las

investigaciones eruditas) y en satisfacer sus pasiones y sus vicios. La vida resulta bastante larga si se la consagra al estudio de la sabiduría (que es, esencialmente, la filosofía moral); los que a ella se dedican son los que verdaderamente viven, porque no solo emplean bien su existencia sino que le añaden todos los siglos pasados. A ellos debemos considerarlos como los guías de nuestras vidas; todos nos enseñan a morir. Los grandes filósofos nos abren el camino de la eternidad, de la que nadie es arrojado: ésa es la única manera de transformar nuestra mortalidad en inmortalidad. Por eso la vida del sabio es muy extensa, ya que solo él está libre de las leyes del género humano, en cuanto todos los siglos le están sometidos, como a Dios, pues, en efecto, con el pensamiento domina el presente, el pasado y el futuro. Séneca concluye exhortando a Paulino a renunciar a la vida pública para consagrar su actividad a los estudios filosóficos: dedícate a inquirir cuál es la naturaleza de la Divinidad, qué pasa con el alma después de la muerte, qué estructura tiene el universo. Aunque puede señalarse fácilmente algunos conceptos principales, la obra resulta difícil de analizar en detalle porque contiene digresiones que le quitan coherencia.

El *De clementia*, dirigido a Nerón, recientemente consagrado emperador, tiene que haber sido escrito entre diciembre del 55 y diciembre del 56, si nos ajustamos a la lección común, por la cual se dice que el imperial discípulo tenía más de dieciocho años; Préchac, en cambio, corrigiendo el texto, afirma que fue compuesto en el 54-55. El sumario divide la obra en tres partes: generalmente se piensa que solo poseemos la primera (libro I) y el comienzo de la segunda (libro II), de modo que faltarían la mayor parte del libro II y la totalidad del III. Préchac cree, por el contrario, que tenemos el trabajo completo, en un libro único, porque corrige a su manera el texto (corrupto) que indica la primera parte y pone todo el libro I, a partir del sumario, des-

pués de lo que poseemos del II; pero esta osadísima transposición no resulta satisfactoria, cuanto menos por no responder a las indicaciones del sumario mismo. Según la interpretación corriente, la primera parte, de carácter introductorio, trata en general de la clemencia y muestra que resulta particularmente obligatoria y útil para el soberano; la segunda parte debía definirla y señalar los caracteres por los cuales se distingue de los vicios que la imitan; en la tercera se investigaba cómo es posible conducir al alma a esa virtud, cómo la reforzamos y cómo con el ejercicio la hacemos nuestra. De la segunda parte subsisten la definición de la clemencia, contrapuesta a la crueldad, y la distinción de la primera con respecto a la *misericordia* (compasión) y a la *venia* (perdón). Sorprenden las desmesuradas alabanzas a la clemencia de Nerón, quien poco antes había hecho matar a Británico, pero puede ser que en esa forma Séneca haya querido inducirlo a sofrenar las tendencias brutales que comenzaban a manifestarse en él y obligarlo a no contradecir las declaraciones que había formulado al comienzo de su principado. Es presumible que en la obra se hayan utilizado fuentes griegas, sobre todo estoicas, pero no es posible determinarlas exactamente. En la literatura francesa, el *De clementia* ha inspirado páginas interesantes a Montaigne, a Corneille su *Cinna* y a Racine, versos elocuentes puestos en boca de Burro, en *Británico*.

El *De constantia sapientis* está dedicado a Anneo Sereno (que sucedió a Tigelino como *praefectus vigilum* y murió antes que Séneca); probablemente fue escrito a poco de ascender Nerón al trono, pero hay quien lo ha situado después de la condena de Suilio. Quiere demostrar la paradoja estoica según la cual el sabio no puede recibir ni injuria (*injuria*) ni ofensa (*contumelia*). Dice Séneca que el sabio es impenetrable a los ataques de la primera, la cual no puede lograr su intento de hacerle mal, pues la sabiduría no deja lugar para

éste: quien la posee se contenta con la virtud, que la fortuna no puede quitarle y por consiguiente no puede recibir injuria. En cuanto a la ofensa, ella implica desprecio; pero no podemos despreciar a quien es superior a nosotros: así como los padres no se ofenden por la conducta de sus hijos pequeños, que no pueden despreciarlos, de igual modo se comporta el sabio con todos los hombres quienes, aunque tengan canas, siguen siendo niños.

Puede situarse en el año 58 el *De beata vita* (cuya última parte está mutilada), porque la discusión de la crítica a los filósofos por no ajustar sus vidas a las teorías que defienden hace suponer que Séneca la compuso para defenderse de las acusaciones de Suilio. El autor señala, en primer término, que todos los hombres desean vivir con felicidad, pero que este propósito es difícil de alcanzar: no debemos seguir como borregos el rebaño del vulgo —que prefiere creer antes que juzgar y se extravía en el error—, sino obedecer a la razón. Séneca determina primeramente qué es la vida feliz, y lo hace siguiendo a los estoicos, para quienes es tal la que concuerda con la naturaleza. Por lo demás, el bien puede definirse también de otro modo, pero siempre es preciso que consista en la virtud fundada en el ejercicio de la razón y ante todo es menester distinguirlo del placer, con el cual es incompatible. Por ello Séneca critica extensamente el epicureísmo, que une indisolublemente términos inconciliables, y aunque admira la vida y los preceptos del fundador de la escuela considera que con sus teorías ha ofrecido una justificación a los viciosos. Tampoco puede decirse (pasando así a la crítica de Antíoco de Ascalón) que la virtud y el placer reunidos constituyan el sumo bien, pues quien los asocia quita a la primera toda base sólida y coloca al hombre en la más grave de las servidumbres: la del azar. Sin embargo, aunque la virtud es el fundamento de la verdadera felicidad, porque basta para hacer feliz la vida, quien

tiende hacia ella depende aún, en cierta medida, de los favores de la fortuna. No hay razón, pues, para censurar a los filósofos porque no acomodan la vida a sus preceptos —repitiendo así acusaciones formuladas contra los más grandes (Sócrates, Platón, Aristóteles), los cuales no decían cómo vivían ellos, sino cómo deberían haber vivido— ni para reprocharles que transcurran su existencia en medio del lujo y las riquezas. En lugar de despreciar a los hombres que intentan realizar ascensiones arduas, si no llegan a la cima, hay que admirar su difícil empresa aunque no haya sido llevada a término. Además, no es necesario que el sabio prescinda de los bienes externos, de las riquezas brindadas por la suerte: basta que no se convierta en esclavo de ellas. No las ama, pero las considera preferibles a las cosas opuestas (Séneca adopta así la teoría estoica de que entre las cosas indiferentes algunas son preferibles y otras deben rechazarse); basta que las haya adquirido honradamente, que haga un uso bueno y generoso de ellas y que no se lamente cuando las pierda. Las riquezas sirven al sabio, gobiernan al necio.

El *De otio* (que en cierto modo tiene relación con el *De vita beata*, en la parte en que esta última obra se refiere al alejamiento de las cuestiones públicas), mutilado al comienzo y al final, probablemente fue escrito después del año 62, es decir cuando el autor se había retirado de la vida política, pues, en efecto, procura defenderse de la acusación de haber abandonado la causa del estoicismo que profesaba. Séneca recuerda que, según Zenón, el sabio se ocupará de los asuntos públicos si no hay causa que se lo prohíba; pero esta causa debe entenderse en sentido muy amplio, incluyendo los casos en que el Estado está demasiado corrompido para que sea posible socorrerlo y aquellos en que la salvación del sabio constituye un obstáculo para su obra. Quien no puede beneficiar a otros (a muchos, o al menos a pocos) debe procurar ser útil a sí mismo,

porque de ese modo prepara el bien de los demás. Séneca intenta probar dos tesis: 1º) que una persona, desde edad temprana, puede entregarse completamente a la contemplación de la verdad, buscar una norma de vida y llevarla a la práctica, en la existencia privada; 2º) que es posible hacer eso con tanto mayor derecho cuando se ha llegado a una edad avanzada y se ha servido largamente la cosa pública. Pero, en realidad, lo que queda del tratado tiene por objeto mostrar en general que es lícito dedicarse a la contemplación. Si tomamos en consideración ese gran estado (*res publica*) que incluye a los Dioses y a los hombres, vemos que podemos servirlo sobre todo en retiro, meditando en los grandes problemas relativos a Dios, la naturaleza y la conducta humana. Así servimos a Dios, ya que hacemos que sus grandes obras no carezcan de testimonios. Por lo demás, se dice que el sumo bien consiste en vivir de acuerdo con la naturaleza; pero ésta nos ha engendrado tanto para la contemplación como para la acción, pues es en efecto un impulso natural el que lleva a los hombres a la investigación. La naturaleza misma nos induce al estudio del universo para el cual la vida humana íntegra resulta demasiado breve; por eso el hombre vive de acuerdo con la naturaleza si se entrega por completo a ella. Pero de este modo no solamente contempla sino que también obra, porque la especulación debe traducirse en acción. Mas si el sabio no tiene forma de comportarse así puede obrar, incluso permaneciendo solo consigo mismo, de tal manera que resulte útil a la posteridad. Los grandes filósofos estoicos han realizado cosas más grandes que los caudillos militares y los legisladores, porque han trabajado para todo el género humano, presente y futuro. Además, si —como la realidad demuestra— no hay Estado alguno que el sabio pueda soportar, o que pueda soportarlo, si no hay ninguno igual al que nos imaginamos, entonces el retiro se presenta como una necesidad para todos, por no existir lo único que podría preferírsele.

El *De tranquillitate animi,* dedicado a Sereno, que puede considerarse escrito en el 62 o el 63, no mucho después que el *De otio,* tiene una introducción singular en la que Séneca, hablándose a sí mismo, reconoce que el examen de su alma le muestra que encierra vicios de los que no puede librarse, aun sin ser esclavo de ellos, con lo cual se halla en el penoso estado de quien no está ni sano ni enfermo; y por eso no tiende decididamente hacia lo justo, ni tampoco hacia lo opuesto. A esta declaración sigue una suerte de examen de conciencia en el que Séneca señala las fuerzas que lo mueven en direcciones opuestas, las tentaciones —podría decirse— que actúan sobre él, y ruega a Sereno que le indique, si es de su conocimiento, algún remedio para esas fluctuaciones suyas. Él querría alcanzar esa *eudymía* a la que se ha referido Demócrito, o sea la tranquilidad del alma, por la cual ésta se halla de acuerdo consigo misma: a tal estado se opone aquel en que el alma no está contenta consigo misma y por ello se agita y detesta el reposo; se irrita contra la suerte, se lamenta de su época, se arrincona, se concentra en su sufrimiento, disgustada de sí misma. Para salir de este estado procura continuamente mudar de sitio, cambiar de ocupación. Según Atenodoro, el mejor remedio consistiría en dedicarse a los negocios públicos, pero debido a los vicios de los hombres la *simplicitas* se encuentra entonces poco segura, por lo cual es preciso apartarse de aquéllas. Mas también en la soledad es posible ser útiles a todos, educando las almas para la virtud. Séneca piensa que lo mejor es alternar el reposo con la actividad, pues siempre hay lugar para una acción virtuosa, incluso en las condiciones políticas más desdichadas... al menos en las relaciones privadas; deberemos proceder según cuál sea la situación del Estado y lo que permita la fortuna, ya desplegando nuestra actividad, ya encerrándonos en nosotros mismos, sin dejar nunca que el miedo nos inmovilice. Cuando se vive en tiempos difíciles hay que consagrar más tiempo al reposo y al estudio. A estas consideraciones generales se agregan normas particulares para lograr la tranquilidad del alma.

El *De providentia,* al igual que las *Naturales quaestiones,* está dedicado por Séneca a su amigo Lucilio (quien también es el destinatario de las *Epistulae morales*). Éste, nacido en Campania, fue procurador en los Alpes Cotianos, luego en Epiro, en Macedonia y en África, y en 63-64 en Sicilia. Escritor y poeta, quizá haya sido el autor del poemita *Aetna.* El *De providentia* debe ubicarse entre las últimas obras de Séneca. Algunos lo creen anterior a las cartas a Lucilio, en las cuales se anuncia una gran obra, *moralis philisophiae libri,* que comúnmente se considera como un trabajo aparte; pero esa colocación no es segura, porque Séneca podría haberse referido con esa denominación a un grupo de escritos afines (contrapuestos a los relativos a la filosofía natural), de los cuales formaría parte *De providentia.* Lucilio le había preguntado por qué, si el mundo está guiado por la Providencia, suceden tantos males a los hombres buenos. Séneca difiere para otra obra la demostración de la tesis de que el universo no está subordinado al azar y que la Providencia todo lo dirige y lo gobierna; que el curso de la naturaleza se rige por una ley eterna. Mediante ese principio se podrá resolver mejor la dificultad presentada, porque de él se sigue que las desgracias que afligen a los buenos deben proceder de esa Providencia. Por el momento, afirma que Dios y el hombre bueno son semejantes, y que solo difieren por la duración de la vida; el primero es un padre para el segundo, pero un padre severo, que educa duramente, y que para poner a prueba a los buenos y hacerlos mejores los somete a los golpes de la fortuna. Más aún, el espectáculo que merece ser contemplado por la Divinidad es el que tiene lugar cuando un hombre bueno lucha con la fortuna adversa, sobre todo si la ha provocado. Por otra parte (y ésta es la tesis que recibe un desarrollo más amplio), las que llamamos desgracias y cosas abominables resultan útiles, en primer

lugar a los que las sufren, ya que la desdicha es una ocasión para la virtud (afirmación que coincide con una anterior), y en segundo término a la generalidad de los hombres, que preocupan a los Dioses más que cada hombre en particular; de este modo se advierte, en realidad, que lo que el vulgo apetece no es un bien, así como tampoco es un mal lo que teme. Los buenos soportan voluntariamente estas cosas que suceden por obra del destino y de acuerdo con la misma ley que los hace buenos. Y no hay que tener compasión por los buenos, que se pueden considerar desdichados, pero no pueden serlo. Esta última tesis también es tratada, razón por la cual no puede sostenerse, como ha hecho alguno, que la obra está incompleta; en cambio, como ocurre en general con los escritos de Séneca, peca por falta de orden y de nexo entre los pensamientos, y tiene un fuerte sello retórico. En este trabajo Séneca menciona y reproduce bastante por extenso algunas doctrinas del cínico Demetrio, en quien se inspira.

El *De beneficiis*, en siete libros, está dedicado a Ebucio Liberal, a quien podemos identificar con el amigo Liberal de quien Séneca, en una carta a Lucilio, dice que está muy afligido por el incendio de su ciudad, Lyon, a la que tenía mucho afecto a pesar de vivir en Roma. Al parecer era caballero y muy rico, y seguramente poseía una cultura literaria. El *De beneficiis*, sin duda posterior a la muerte de Claudio, por lo general se considera perteneciente al último período de la vida de Séneca. Los siete libros no fueron escritos a la vez: al principio del libro V se dice que en los cuatro anteriores se ha cumplido el plan de la obra, de modo que los libros V y VI forman un grupo nuevo y el VII es manifiestamente un complemento, con lo cual el problema cronológico se complica. Parece que la obra puede atribuirse a los años 62-64, incluso porque Séneca, tras su caída, habiendo llegado a odiar a su ex discípulo, que antes lo había colmado de regalos y favores, debía pensar que en realidad el verdadero beneficiario había sido el emperador, que ahora se le mostraba ingrato, y por ello no podía dejar de interesarse personalmente por los problemas tratados en esa obra; sin embargo, es muy dudoso que ésta incluya numerosas alusiones hostiles a Nerón, como alguien ha supuesto. En el libro I, Séneca comienza por señalar que no hay vicio más común que la ingratitud, de la cual, no obstante, suelen ser causa los benefactores mismos, por el modo como se comportan; pero aquélla no debe apartar de la beneficencia, consistente, para él, en la intención benévola de procurar contento mediante una acción o un obsequio. Indaga luego qué beneficios se deben conceder, a qué personas y de qué manera: este último punto se trata en el libro II, donde se habla del modo de recibir los beneficios, de la intención ingrata y de las causas de la ingratitud, y se define la gratitud. El libro III, una vez definida la ingratitud y examinados sus diversos aspectos, trata varios problemas, entre los cuales ofrece interés la cuestión de si un esclavo puede beneficiar a su amo; Séneca la resuelve afirmativamente, aportando numerosos ejemplos de acciones generosas realizadas por esclavos. En el libro IV se investiga si beneficiar y demostrar gratitud son cosas deseables por sí mismas, a lo cual se da una respuesta afirmativa, después de criticar la justificación utilitarista de ambas actitudes y de ocuparse ampliamente de los beneficios que los Dioses conceden a los hombres, así como del concepto de la divinidad. Se pregunta luego si el hombre bueno debe beneficiar también al ingrato al que conoce por tal y, como al principio del libro I, contesta afirmativamente en lo que respecta a quien es inclinado a la ingratitud por su propia naturaleza. Los tres libros siguientes, distintos de los anteriores, se refieren a problemas particulares y constituyen, en su conjunto, una casuística sobre el tema. El VII, que a menudo vuelve a tratar cuestiones ya estudiadas, concluye enseñando cómo hay que comportarse con los ingratos. La organización del material

es defectuosa, porque abundan las digresiones y falta un nexo unitario; la casuística de los últimos libros lleva a algunas sutilezas, pero la obra contiene agudas observaciones sobre la vida. Hay con seguridad una laguna (antes de VII, 13) y algunos señalan otras tres (al final de I, 9, 1, de I, 9, 2 y de III, 18, 1), pero Préchac niega por lo menos la primera y la tercera. Las fuentes principales son Panecio y Hecatón, sobre todo este último; al principio del libro VII se menciona además al cínico Demetrio (muy elogiosamente) y a Bion. Séneca pone de su parte algunas anécdotas de la historia romana y digresiones filosóficas atinentes en especial a cuestiones políticas, sociales y religiosas: lo más original es lo relativo a los esclavos y la defensa que se hace de ellos.

Las *Naturales quaestiones* constan hoy de siete libros, pero la obra debía comprender ocho, pues hay que dividir el IV en dos, de modo que el título era presumiblemente *Naturalium quaestionum libri VIII*. Está dedicada a Lucilio y es sin duda una de las últimas de Séneca (62-63 ó 62-64), es decir que fue escrita junto con el *De providentia* (probablemente), con el *De beneficiis*, con muchas de las *Epistulae ad Lucilium* y tal vez junto con otros trabajos más. Esta rapidez se explica, en parte, recordando que Séneca se había ocupado desde su juventud de problemas naturalistas. Los distintos libros deben haber sido escritos y enviados a Lucilio separadamente y solo más tarde reunidos en conjunto; pero la sucesión cronológica no correspondía, probablemente, al ordenamiento actual (IV *b* - VII; I - IV *a*). La obra presenta una grave laguna, ya que falta el final del libro IV *a* y el principio del IV *b*. El libro I comienza con una distinción entre la filosofía moral y la de la naturaleza, a la que se hace objeto de alabanzas; luego Séneca pasa abruptamente a tratar el tema del libro: los meteoros luminosos (los fuegos y las luces que aparecen en el aire) y, sobre todo, el arco iris y el halo solar o lunar. El libro II se abre con la triple división de la ciencia de la naturaleza en Astronomía, Meteorología y Geografía, según se consideren la región celeste, la que está entre el cielo y la tierra o la tierra misma, respectivamente; estudia luego los rayos y los truenos. En el libro III Séneca se lamenta de haber abordado en la vejez un tema tan vasto, al cual se propone consagrar todo el tiempo de que disponga. Tras censurar a los escritores que se ocupan de las empresas de Filipo, Alejandro o Aníbal, en lugar de enseñar a los hombres a vivir bien. habla de las aguas terrestres y describe por último el diluvio universal y el fin de la humanidad. El libro IV en primer lugar exhorta a Lucilio a guardarse de las adulaciones y se refiere luego a las inundaciones del Nilo, pero aquí el texto está mutilado. La laguna comprende gran parte del libro IV *b* (que tenía por objeto las nubes), del cual solo quedan los últimos capítulos, que tratan acerca del granizo y la nieve. El libro V parte de la definición del viento y estudia temas conexos. El libro VI tiene por objeto los terremotos. En el prefacio Séneca menciona el que había devastado Pompeya en el año 63 y el terror que había producido y procura liberar a los hombres de ese temor. Después de buscar la explicación del fenómeno se esfuerza por inducir a los espíritus a vencer el miedo a la muerte. El libro VII se refiere a los cometas. Es evidente que no se realiza el proyecto, indicado a comienzos del libro II, de estudiar todo el universo físico, lo cual ha hecho pensar que no estamos en presencia de una síntesis, sino de monografías particulares, independientes entre sí: hay quien ha supuesto que el mencionado plan pone de manifiesto que el autor tuvo la intención, que no llevó a cabo, de reelaborar y ampliar su obra. Los libros I-IV *a* están precedidos por prefacios generales bastante vinculados entre sí, pero no con los libros mismos. El autor se vale, ya de una exposición sistemática, ya de la presentación de las opiniones ajenas, pero de modo diferente en los distintos libros: a veces, como ocurre en el libro II, se alternan los dos procedimientos; en los libros VI y

VII predomina la doxografía y en el III y el V las exposiciones de las teorías aceptadas por el autor. Éste no se limita a describir los fenómenos naturales, sino que procura descubrir sus causas; pero con demasiada frecuencia acepta sin discriminación en sus descripciones las afirmaciones de los autores a quien sigue, aun siendo inexactas, y presenta como explicaciones las opiniones ajenas que prefiere, después de discutir las distintas hipótesis con procedimientos esencialmente dialécticos. Sus propósitos son los de un moralista que aprovecha todas las ocasiones para sus enseñanzas y que utiliza los medios que le ofrece la retórica, por lo cual las *Naturales quaestiones* se hallan próximas a las obras del autor y difieren profundamente, en cambio, de los verdaderos tratados científicos. Debido a que la obra, tal como ha llegado hasta nosotros, carece de unidad, se ha procurado reconstruirla; los resultados son variadísimos y de ninguna manera se ha logrado cumplir dicho propósito. Es que aquélla, al igual que los otros escritos de Séneca y aun más que ellos, no tiene en general un carácter orgánico y abunda en digresiones que perturban el desarrollo de los temas. En el texto se mencionan muchos autores, pero por lo común se trata de citas de segunda mano. La fuente principal de la obra es, sin duda, Posidonio; se cree que, cuando se aparta de él, Séneca utiliza a Asclepiodoto, pero esto ha sido puesto en duda. También se ha pensado en las *Physikôn dóxai* de Teofrasto; de las fuentes científicas latinas el autor ha hecho muy poco uso. Las *Naturales quaestiones* tuvieron gran influencia sobre la *Farsalia* de Lucano. Plinio, en cambio, utilizó como fuentes los estudios naturalistas especiales de Séneca, y no la obra general. Tras un largo eclipse, la escolástica, después del siglo XII, le concedió una autoridad inmensa; Rogelio Bacon, especialmente, la cita con mucha amplitud.

Las *Epistulae morales ad Lucilium* (144), divididas hoy en veinte libros, pertenecen al último período de la vida de Séneca (60, ó 63 al 65, o 63-64). Puede considerarse que los tres primeros libros forman un grupo: el libro I expone diversas reglas para la vida, el II insiste en la tesis de que la única guía para la felicidad es la filosofía y enseña a no abandonarla por cosas sin valor, y el III muestra cuán fácil es superar obstáculos de esa índole. Probablemente se publicaron juntos, pero es dudoso que ello haya sucedido con los libros siguientes y que el autor haya querido reunirlos en otros grupos. Es seguro que Séneca destinaba las cartas a la publicación y que, si bien estaban dirigidas a Lucilio, habían sido pensadas con miras al público; pero se ha exagerado al hablar de correspondencia artificial y de seudo-cartas. Resulta verosímil, en cambio, que el autor, al hacer la colección de las cartas en orden cronológico, haya agregado consideraciones morales —que se vuelven más numerosas en los últimos libros—, puestas en forma epistolar. Las cartas tienen por objeto la moral práctica y quisieran ser una guía para lograr la felicidad, pero no constituyen un tratado sistemático, sino más bien una serie de ensayos. La correspondencia, que es la obra más importante de Séneca y recoge los frutos de una larga experiencia de la vida, trata diversos temas y menciona y discute teorías filosóficas anteriores, especialmente morales, ocupándose de manera particular de las distintas corrientes del estoicismo. Si bien el exceso de prédicas morales y a veces el abuso de su sutilezas acaban por fatigar al lector, la obra desarrolla muchos pensamientos elevados y a menudo audaces, como el deber del amor a todos los hombres, la severa condena del trato inhumano a los esclavos y a los gladiadores, la igualdad de los sexos y la obligación de la fidelidad conyugal, el amor a la naturaleza. Las cartas de Epicuro y sus sucesores sirvieron de modelo en cuanto a la forma; frecuentemente se citan y desarrollan pensamientos del primero en las treinta y una cartas que abren la correspondencia, pero luego Séneca lo menciona en forma bastante más espaciada y al parecer utiliza mucho a Posidonio. Sobre esta obra ejer-

ció gran influencia la enseñanza oral de Atalo y del cínico Demetrio, y se ha hablado asimismo del influjo de Antíoco; pero en conjunto constituye una interpretación del estoicismo, especialmente del de Posidonio.

La Antigüedad pagana tuvo alabanzas o críticas para la obra literaria de Séneca, pero dedicó poca atención a su pensamiento, que atrajo, en cambio, la simpatía de los escritores cristianos, quienes sintieron una afinidad, al menos parcial, con sus propias ideas: así es como Tertuliano y Lactancio lo citan elogiosamente. Lo que los atraía, sobre todo, era la correspondencia apócrifa con San Pablo, que hacía de él un cristiano. Por eso fue llamado "el venerable Séneca" y San Jerónimo, quien lo cita muy a menudo, lo incluía entre los santos. La mejor prueba de su influencia sobre toda la Edad Media la ofrecen las adaptaciones, las antologías y los resúmenes de sus obras compuestos en ese período. Sus escritos, de los que se sacaban frecuentes copias, eran muy leídos y estudiados, y figuraban en los catálogos de casi todas las bibliotecas de la época escolástica, que veían en él a uno de los más insignes representantes de la filosofía moral (*Séneca moral*, lo llama Dante). En el Renacimiento, Justo Lipsio se inspiró principalmente en su pensamiento al iniciar un retorno a las doctrinas estoicas, pero en general su fama de moralista declinó entonces, mientras se afirmaba su acción sobre la formación de la tragedia italiana de inspiración clásica y sobre el desarrollo de la francesa, la que tuvo —con Corneille y Racine— como modelo. En la península ibérica influyó en Cervantes y en Camoens, y también halló repercusión en Inglaterra. En el campo de la filología, sus obras interesaron a estudiosos como Erasmo —quien tuvo a su cuidado una edición de ellas—, Justo Lipsio y R. Bently. Su pensamiento, en cambio, no suscitó mucho interés. En Francia, en el siglo XVIII, Séneca despertó simpatías en Diderot; en Alemania (donde en general no gozó de mucho favor), en el mismo siglo, Goethe y Lessing hicieron suyos algunos de sus conceptos, y en el XIX Schopenhauer lo estudió intensamente. Con todo, su pensamiento no es apreciado como merecería serlo.

La filosofía de Séneca (como la de Marco Aurelio) produce la impresión, en mayor grado aún que la de otros pensadores de aquel tiempo, de tener por finalidad resolver el problema de la vida tal como se presentaba a los ojos de quien la forjó y justificar algunas creencias aceptadas inicialmente sin discusión. Se trata de supuestos tal vez poco coherentes para quien los examine con criterios exclusivamente teóricos, pero que se fundan en un estado de ánimo que los comprende a todos ellos y del cual constituyen los diversos momentos. A Séneca la vida se le muestra en su conjunto, bajo las apariencias que había asumido en la época helenístico-romana, y que habían brindado a la literatura consolatoria algunos de sus temas preferidos. La característica de los bienes humanos es su fragilidad; todo es incierto porque sobre todas las cosas reina —dura, mudable, inexorable— la fortuna, que trastorna todos nuestros proyectos. El hombre es un ser débil, a quien una nada quebranta; toda su vida es una mezquindad, un tormento, una fuente de lágrimas, y así el único refugio en este mar borrascoso es el puerto de la muerte. Este pensamiento se ve corroborado por la convicción entonces dominante de que el alma, que proviene del cielo y a él debe volver, es prisionera de la carne miserable, que constituye para ella un peso y un castigo: su verdadera vida está en otra parte, no aquí en la tierra. Pero a la esperanza de una inmortalidad feliz y al deseo de sustraerse a los dolores de esta vida se contrapone el terror a la muerte, que para Séneca fue sin duda una verdadera obsesión, pues continuamente procuró liberarse de él recurriendo a argumentaciones diversas; la causa principal de esa obsesión consistía, probablemente, en el miedo a lo desconocido y a las tinieblas del mundo infernal. Sin embargo, la visión de las incertidumbres y los dolores de la vida y la preocupación por

el misterio de la muerte se alían, en Séneca (y lo mismo ocurrirá, posteriormente, con otros autores), con la exigencia del amor universal hacia los hombres, todos ellos desdichados, todos mortales, que constituye tal vez el aspecto más significativo de su obra: a esa exigencia procuró dar luego una justificación filosófica. Comc Antifón antes que él, después Leopardi, en alguna oportunidad Séneca fundamenta dicho requerimiento con una motivación utilitaria. El intercambio de beneficios (en que halla expresión el amor) constituye el más poderoso vínculo de la sociedad humana (*De ben.* I, 4, 1), que es la mejor, la más sólida, y en realidad la única defensa contra los males y peligros de la vida y los golpes que asesta la fortuna. Pero esto se opone a la convicción constante de Séneca de que el bien debe hacerse desinteresadamente y que la virtud consiste a menudo en sacrificios espontáneos. Responde mejor a sus convicciones íntimas la afirmación (que reaparecerá en Pascoli) de que la conciencia de la brevedad de la vida y de la inminencia de la muerte que a todos nos iguala debe extinguir nuestros odios, inspirarnos benevolencia, humanidad, suscitar el deseo de hacernos amar. La visión de la muerte determina aquí el concepto de la esencial igualdad humana, que Séneca, como se verá, procura justificar filosóficamente. Quizá aún antes de construir una filosofía había tomado de la religiosidad contemporánea esa intuición de una divinidad personal, de la que los hombres son hijos, idea reñida con los principios especulativos que sostuvo. Estas exigencias profundas imprimen al pensamiento de Séneca sus caracteres más significativos y lo convierten en una teoría de la purificación y la liberación, dominada por finalidades ético-religiosas.

Para resolver los problemas del azar, el dolor y la muerte, y para justificar su fe en la inmortalidad del alma y en un Dios benéfico y providente, Séneca recurre a la filosofía estoica, que en la forma que le había dado

Posidonio satisfacía los requerimientos de la conciencia religiosa. Pero él no se siente obligado a ceñirse a la ortodoxia estoica y afirma su derecho al libre ejercicio de su pensamiento, volviendo así aún más ecléctica una filosofía a la que Posidonio había hecho asimilar elementos de otras doctrinas. Bajo la acción del cinismo y sobre todo de Demetrio, cuya influencia es muy fuerte en las cartas a Lucilio, Séneca acentúa la función ético-práctica asignada a la filosofía, y condena tanto las sutilezas dialécticas en que se había complacido su escuela como las críticas negativas y destructoras del eleatismo y del escepticismo, manifestando asimismo poco aprecio por las llamadas artes liberales, los estudios históricos, arqueológicos, literarios, que Posidonio había cultivado con amor. Además, demuestra mayor estima por Epicuro que por los estoicos en general, y en las *Cartas* trae a colación y hace suyos muchos pensamientos de aquél. A veces hasta llega a decir, escépticamente: hay muchas cosas cuya existencia admitimos ignorando su naturaleza, como ocurre con el alma; pero si ésta no está segura acerca de sí misma, menos aún podrá tener certidumbre con respecto a otros entes.

Sobre el objeto de la filosofía, sobre sus partes y sobre el valor de éstas, Séneca —como su escuela— hace apreciaciones dispares, sin indicar de qué manera sería posible conciliarlas. Alguna vez define la filosofía o, mejor dicho, la sabiduría (que es la meta hacia la cual tiende aquélla), como la ciencia de las cosas divinas y humanas; bajo el primer aspecto es contemplativa y muestra lo que sucede en el cielo o estudia en general todo el universo y conduce a teorías (*decreta*); bajo el segundo es activa, enseña qué debe hacerse sobre la tierra e imparte normas (*praecepta*). Los estudios del segundo tipo deben fundarse en los primeros. Coincide con la citada la definición de la filosofía como el estudio de la virtud, pues ésta, en su sentido más general, designa precisamente la sabiduría. Pero se omite así la parte

racional de la filosofía, que se subdivide en retórica y dialéctica o lógica, mencionada seguidamente por el mismo Séneca junto con la física, que coincide con el estudio de las cosas divinas o naturales, y la moral, que tiene por objeto las humanas. En cambio, en alguna otra ocasión Séneca hace coincidir la filosofía con la moral, ya que la define como la ciencia o arte de la vida recta, el arte o la ley de la vida. Con esta concepción se relaciona la primacía que concede a veces a la ética por sobre las otras partes de la filosofía. El escaso valor que atribuye Séneca a la lógica se advierte en que casi no se ocupa de ella y en la ya mencionada condenación de las sutilezas dialécticas. En cuanto a la física (filosofía de la naturaleza y teología), que en alguna oportunidad considera como una distracción, la hace objeto de elogios, pero con frecuencia observamos que la aprecia sobre todo por la función ética, o al menos espiritual, que cumple, liberando de los terrores suscitados por la ignorancia de las causas de los fenómenos naturales, inspirando fuerza, confianza y valor, y haciendo que el hombre reconozca su propia pequeñez, al mostrarle la grandeza de Dios y de la naturaleza. Una acción espiritual más amplia ejerce enseñando a despreciar el cuerpo y las miserias de esta vida, confortando el alma, indicando al hombre su origen y su destino celestial y mostrándole la grandeza y la sublimidad del universo. Además, el estoicismo, que pone como norma ética suprema la obediencia a las leyes racionales de la naturaleza, debe considerar el conocimiento de ésta como el fundamento de la moral, a la cual, sin embargo, se subordina en general, si no siempre, como el medio al fin. Por eso Séneca puede decir, sin dejar de encomiar el estudio de la naturaleza, que la filosofía debe enseñar a obrar, y que todo lo que se aprende debe concurrir a la formación moral: es así como en las *Cuestiones naturales* interrumpe a menudo la exposición científica con consideraciones y aplicaciones de carácter

ético. En otros casos, en cambio, al afirmar que la naturaleza nos ha destinado tanto a la acción como a la contemplación, que es también una actividad, reivindica la autonomía del conocimiento teórico de la realidad y exige efectivamente que se estudie la naturaleza por sí misma. Por último, en el prefacio a las *Cuestiones naturales* sostiene que la física es superior a la moral en la misma medida en que su objeto, la Divinidad, supera al hombre, y que no valdría la pena vivir si no se pudieran conocer las cosas que ella estudia. La virtud que la moral nos enseña a alcanzar, y que consiste esencialmente en la victoria sobre las pasiones, sobre los vicios, sobre el mal, solo tiene valor porque prepara al alma para conocer las cosas celestiales y la hace digna de asociarse con la Divinidad. Estas diversas tesis pueden reducirse a una cierta unidad pensando que Séneca consideraba que el problema de la fundamentación ética del hombre era la tarea de más inmediata urgencia para la filosofía, pero al mismo tiempo reconocía a la ciencia de la naturaleza y de la Divinidad mayor valor intrínseco, de modo tal que la física constituye, en un primer momento, una preparación para la ética, en tanto que para el hombre purificado de las tendencias perversas la relación se invierte.

En lo que respecta a las teorías metafísicas y teológicas, Séneca no se aparta, en general, de la escuela estoica, cuyo panteísmo naturalista acepta. Todo lo que actúa es un cuerpo, y por lo tanto Dios es corpóreo, ya sea porque, como se verá, es la causa activa por excelencia, sea porque de él provienen las almas humanas, de las cuales se afirma expresamente que son corpóreas (como asimismo lo son el bien o virtud, las virtudes particulares, las pasiones y los vicios: de otro modo no podrían obrar sobre el cuerpo). Júpiter (que no se aprehende con los ojos, sino tan solo con el pensamiento) es en cierto sentido igual a la naturaleza, el mundo, el universo, en cuanto constituye la totalidad de las

cosas visibles e invisibles, provenientes todas de él. En otro sentido puede decirse, sin embargo, que hay en la naturaleza dos principios, Dios y la materia; el primero es la causa activa, en cuanto es el *spiritus*, el fuego inteligente que, operando sobre la segunda, que es pasiva, produce todas las cosas. Pero también la materia, como los entes que provienen de ella, y que en su conjunto constituyen el mundo, deriva en último término de Dios, de modo que la diferencia postulada entre Éste y aquéllos es relativa. Dios, a quien podemos llamar Júpiter en cuanto es distinto del universo, es idéntico a la mente o alma puramente racional de éste, y está incluida en él y en sus partes; es también el destino (*fatum*) o la necesidad ineluctable de todas las cosas y de todas las acciones, en cuanto constituye la causa primera de la que depende todo el nexo de la serie causal en que consiste ese destino. Podemos llamarlo, asimismo, fortuna o Providencia divina, pues provee para que el mundo siga su camino. La Divinidad es benéfica por naturaleza y no puede ser perjudicial; por eso el universo, del cual es guardiana y gobernadora, señora y artífice, es absolutamente hermoso y ordenado. El mundo revela en todos sus aspectos una estructura teleológica que prueba la mente divina que lo rige. Todo en la naturaleza sigue las leyes propias y es erróneo pretender que todas las cosas han sido hechas para nosotros y juzgar siempre según el criterio de lo que resulta ventajoso para nosotros, en lugar de admitir la majestad de la naturaleza; sin embargo, la Divinidad ha procurado también, e incluso de modo principal, el bien del hombre, aunque éste con su necedad y espíritu perverso, trastrueca a menudo en su propio perjuicio los beneficios recibidos. Si bien de este modo se repiten las tesis tradicionales del panteísmo estoico, el puesto central asignado a la bondad de Dios muestra el punto de arranque de una concepción personal, opuesta a la anterior y afín a la de la conciencia religiosa de ese tiempo, concepción que

se afirma cuando Séneca sostiene que entre Dios y el hombre bueno hay, más que amistad, parentesco y semejanza, y que el segundo es discípulo e hijo del primero (*De prov.*, I, 5 y ss.). Dios es nuestro padre (*De ben.*, II, 29, 4), y por eso debe ser amado, y no temido (*ibid.*, IV, 19, 1): a los Dioses habría que tributarles un culto desinteresado; para hacerlos propicios solo es necesario ser buenos, pues así los imitamos (*Ep.*, 95, 50). En cambio, Séneca se atiene en un todo al panteísmo estoico cuando sostiene que todos los seres provienen periódicamente del fuego divino o Júpiter y retornan a él en una conflagración universal, y que luego se forma un nuevo universo completamente similar al anterior, destinado a correr la misma suerte.

Séneca tiene particular interés por el hombre y en especial por su alma, en la que ve un *spiritus* o pneuma. Apartándose de la ortodoxia estoica y aproximándose a Posidonio y a Platón, distingue en ella una parte racional y una irracional (que está unida al cuerpo y debe subordinarse a la primera), subdividida ésta en pasional o valerosa y en apetecedora de placeres, pero concilia esta tesis con la de su escuela situando todas esas partes en el *hegemonikón*. De tal modo cree poder explicar las debilidades y los vicios que han presentado siempre los hombres, excepto en los breves períodos de inocencia que suceden a la formación de un nuevo universo. Este dualismo se vuelve a presentar, acentuado, en la contraposición del alma —o, mejor dicho, de su parte racional— y el cuerpo (llamado, con expresión despectiva, "carne"), el cual es un velo, un peso necesario, un castigo, una atadura y una cárcel para la primera, que debe luchar con él porque impulsa hacia el vicio y es causa de muchos males. A ello se unen la desvalorización y condena de la vida terrenal y la aspiración a una existencia superior, que comenzará, para el alma liberada del cuerpo, el día (que ha de seguir a la sentencia pronunciada sobre toda la vida de cada uno: *Ep.*, 26, 4)

en que nazca a la inmortalidad (*dies ista... aeterni natalis est*: *Ep.*, 102, 26). Séneca exalta la paz eterna, el hallarse libre de pasiones, la felicidad de esa existencia celestial. Habiendo pasado de las tinieblas a la luz, el alma podrá gozar entonces la visión del universo y penetrar en los secretos de la naturaleza. De este modo, mientras entronca, por intermedio de Posidonio, con la corriente órfico-pitagórico-platónica, Séneca refleja las convicciones de la religiosidad ascético-mística de su época y se aproxima así a algunas doctrinas cristianas. Con todo, ni el uso de ciertas expresiones, como *inmortalis* y *aeternus*, ni su afirmación de que las almas regresarán a su patria originaria, el cielo, del cual bajaron a la tierra, deben hacer creer que admitía una inmortalidad ilimitada en el pasado y el futuro: no se apartaba de su escuela, la cual solo aceptaba, como Crisipo, que las almas de los sabios sobrevivirían a la muerte hasta la conflagración universal, para resolverse entonces en la razón divina. El descenso del cielo y el retorno a él cobran significado por obra de la tesis de que las almas racionales son parte de aquella razón de la cual provienen; son Dios que habita en el hombre y por ello son afines a Él. Él desciende hasta los hombres y está presente en sus pensamientos; sin Él, ninguna alma es buena. No se trata, pues, de una inmortalidad personal ilimitada, sino de una concepción panteísta que la excluye. (A veces, sin embargo, al decir que si el alma no es pura y santa no puede recibir a Dios, Séneca establece una distinción entre ambos.) Por otra parte, aun esta persistencia (mejor que la inmortalidad) del alma constituye para Séneca el objeto de una creencia antes que de una certidumbre racional: tanto es así que la califica de *bellum somnium* y dice que, más que hacer indagaciones sobre la eternidad de las almas, quiere creer en ella. (Carecen de este significado los textos en los que, para probar que no debe temerse a la muerte, admite que todo acaba con ésta.)

En el campo de la moral, que es lo que primordialmente le interesa, Séneca se esfuerza por atenerse a los principios directores de su escuela, si bien mitigando su rigor y procurando, a la vez, evitar sus consecuencias paradójicas; pero al hacerlo no deja de incurrir en incoherencias y contradicciones. También para él todo animal recibe de la naturaleza el impulso a amarse a sí mismo y buscar su propia conservación; pero el hombre, siendo racional, se ama y tiende a conservarse no como animal, sino en cuanto ser dotado de razón (teórica y práctica a la vez) y por eso aspira a salvarla y a perfeccionarla. La razón recta y perfecta, la del sabio, posee la visión de las cosas divinas y humanas, y por ello en su función teórica reconoce la ley racional del universo, mientras que en la función práctica, como actitud de la voluntad, se sujeta a aquélla y obedece, de este modo, a la naturaleza. Esa razón coincide con la virtud o excelencia [humana], con lo *honestum*, con la belleza moral en un sentido amplio, que son la misma cosa. Por ser la razón el bien propio del hombre —el único, mejor dicho—, realiza la felicidad humana; debemos decir, pues, que no hay otro bien que la virtud, suficiente para una vida feliz. Y lo mismo debemos decir con respecto a lo *honestum*. En efecto, el sabio sabe que solo está en su poder la actitud interior de la voluntad, advierte que el universo está gobernado por la suprema ley racional del hado o destino, reconoce que éste coincide con la Providencia y comprende que cuanto sucede es necesario para el bien del todo. Por esta razón obedece de buen grado al querer divino y es así libre; y como piensa que nada es un mal, que nada le perjudica, está exento de pasiones y sufrimientos y vive feliz. Séneca, que repite con Cleantes *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*, se aproxima a las posiciones de Demócrito y Epicuro al afirmar que la dicha del sabio reside en la tranquilidad del alma. De ahí que el sumo bien sea el alma que conoce la ver-

dad y regula sus acciones de acuerdo con la visión del universo, es decir, que se conduce según la voluntad de la naturaleza: en la concordancia con ésta consiste la vida feliz.

La virtud fundamental, la sabiduría (que tiene, como la *ratio*, con la cual se identifica, un aspecto cognoscitivo y otro activo), se divide en las cuatro virtudes principales, según los objetos a los cuales se aplica; pero no admite grados, como tampoco los admite su opuesto, el vicio, la torpeza moral. Todas las virtudes, todos los bienes, como sus opuestos, son iguales entre sí, aunque cambie su materia, y no hay manera de pasar de un opuesto al otro: las acciones buenas son iguales, así como lo son las acciones malvadas entre sí. La virtud y el vicio residen en el ánimo, en la voluntad, en la intención, de la cual depende el valor de la acción externa. Si el único bien y el único mal residen en el alma, todo lo que difiere de ella, todas las cosas externas (la vida, la salud, la riqueza y sus opuestos) no son ni bienes ni males, sino una materia que puede usarse bien o mal; sobre todo no debe pensarse que el placer es un bien, ni mucho menos el sumo bien, como sostenía Epicuro. Es cierto que la virtud del sabio va unida a un placer que es el único perpetuo y seguro, pero no hay que buscarlo como un fin, porque solo la virtud, que lleva consigo su recompensa, merece que se la persiga por sí misma. Para el estoicismo, que identifica el verdadero bien con la virtud que tiene por sede la razón, todas las otras cosas son indiferentes. Pero esta tesis (poco compatible con la convicción estoica de que todo es gobernado por un destino providencial y por eso se orienta hacia el bien) había sido moderada mediante la división de las cosas indiferentes en las que lo son de una manera absoluta y las que tienen algún valor, positivo o negativo, sin llegar a ser bienes ni males, y que por eso deben desearse o rechazarse según se trate de los objetos primeros de los impulsos del alma (dotes espirituales, como las

buenas disposiciones y las habilidades artísticas; cualidades físicas, como la vida y la salud; cosas externas, como la riqueza y la fama) o sus opuestos. Séneca no se limita a aceptar esta tesis: al defenderla lo hace en tal forma que se aproxima a las posiciones de la escuela peripatética. Afirma, como los estoicos, que las pasiones constituyen el obstáculo que se opone al logro de la virtud y la felicidad, porque son movimientos del alma desordenados, repentinos y violentos que, si se repiten sin que se les preste atención, se transforman en enfermedades, esto es, en vicios inveterados y obstinados, y por eso deben extirparse completamente. Y como la sede de la virtud es la intención y la pasión depende de la voluntad y reclama el asentimiento de la mente (aunque proviene de la parte irracional del alma), Séneca puede sostener que basta querer ser virtuosos para llegar a serlo; se trata de desarrollar los gérmenes de virtud o de ciencia que la naturaleza ha puesto en todos los hombres. De ahí que sea extremadamente fácil llevar una vida conforme con nuestra naturaleza racional y ser felices. Por otra parte, a la vez que exalta, como su escuela, la infalibilidad, la absoluta libertad, la perfecta virtud, la suprema felicidad del sabio que sólo por la duración resulta inferior a la de Júpiter (mientras el necio, completamente perverso y desdichado, es esclavo de sus pasiones), cree, como la generalidad de los estoicos, que salvo rarísimas excepciones —Catón es una de ellas— todos los hombres son locos y malvados. Y aun podemos decir que sobre este punto insiste con mayor energía y más a menudo que los otros estoicos. Los hombres fuimos, somos y seremos siempre necios y perversos; todos hemos pecado y pecaremos hasta el fin de nuestras vidas, sin dejar de reprochar a los demás sus culpas; la única diferencia reside en que a veces predomina un vicio, a veces otro. La vida de los hombres es la de una manada de bestias salvajes, e incluso éstas son más mansas, porque deponen su ferocidad con

quienes las alimentan, mientras que aquéllos los devoran: todo está lleno de defectos y de vicios. En alguna ocasión atribuye la estupidez y la maldad universales a la influencia corruptora que ejerce sobre el individuo aislado la locura general de la masa, obrando con el ejemplo. Se equivoca quien piensa que los vicios han nacido con nosotros, porque la tendencia a caer en ellos no se la debemos a la naturaleza, que nos ha creado puros y libres. Otras veces, en cambio, afirma que el sabio no se encoleriza contra el pecador, pues conoce las condiciones de la vida humana, y ningún hombre de mente sana reprochará airado a la naturaleza los vicios que ella perdona. Lo cual significa que, en última instancia, de la naturaleza depende la imposibilidad en que se halla la casi totalidad de los hombres de desarrollar los gérmenes originarios de virtud y la voluntad de ser sabios, es decir, virtuosos y felices. Nos enfrentamos aquí con el conflicto que se presenta en general en el estoicismo entre la convicción de que el querer es libre y la de que hay un determinismo universal. Ya antes los estoicos, al admitir la naturaleza excepcional del sabio, habían hablado del que es capaz de hacer progresos en la virtud, y en él se interesaba preferentemente, si no de modo exclusivo, Panecio. Séneca va aún más allá. Es preciso imitar a los Dioses dentro de los límites que nos fija la debilidad humana. En lo que a él respecta, confiesa que no es un sabio ni nunca lo será, y que no aspira a equipararse a los hombres excelentes, pero trata de ser mejor que los malvados y se contenta con disminuir todos los días sus vicios. Se recomienda a sí mismo y recomienda a los demás examinarse con cuidado, rendirse cuentas todas las noches de la jornada transcurrida y hacer todos los esfuerzos posibles para corregirse, y recuerda que no hay nada en nosotros capaz de ocultarse a nuestra conciencia.

Con todo, el espectáculo de la perversidad y estulticia universales de los hombres no inspira a Séneca la

dura condena que pronunció el estoicismo anterior a su tiempo, sino un sentimiento profundo de indulgencia y compasión. El que peca es semejante a un niño, a un enfermo, a un loco; es preciso considerarlo con los mismos ojos con que el médico mira a sus pacientes, hay que perdonar a todos, ser indulgente con el género humano (*De ira*, II, 9-10; III, 26-27).

Más graves que las contradicciones señaladas hasta ahora son otras, que muestran que la primitiva intuición pesimista de la vida no ha sido eliminada de la filosofía aceptada por Séneca. Para esa filosofía, según la cual la fortuna se identifica con un destino (*fatum*) providencial, todo lo que sucede sucede para bien, y por eso solo el necio puede quejarse de los males de la vida; el bien reside en el alma y todas las demás cosas, entre ellas la muerte, son indiferentes. Pero Séneca no sólo pregunta a veces qué le importa que sea cierto para la naturaleza (destino) lo que es incierto para él (fortuna), sino que habitualmente acepta la irreductibilidad de la segunda al primero: esto ocurre también cuando, para justificar los males que caen sobre los buenos, sostiene que a ellos no puede sobrevenirles ningún mal y que la Divinidad los señala a la fortuna para que se ejerciten en la lucha, por cuanto el espectáculo más digno de Dios es el conflicto entre el hombre fuerte y la suerte adversa, sobre todo si él mismo la ha provocado. De modo aún más claro admite la existencia de la fortuna cuando enseña, como Posidonio, que debemos luchar contra ella con sus propias armas, cuando sostiene que sus golpes solo en apariencia son males y, sobre todo, en los numerosísimos textos en que recuerda el poder que ella tiene y su acción inesperada que todo lo trastorna, contra la cual sugiere un solo remedio: hay que estar preparados para todo, remedio que, evidentemente, no es privativo de un sistema filosófico determinado ofrecer. Ya antes recordamos cómo deplora los males que colman la vida. Respecto del miedo a la

muerte, enseña que es preciso hacer todos los esfuerzos posibles por vencerlo, porque nos envilece, nos perturba y llega a arruinar la vida misma. Hay que pensar en la muerte porque ello significa pensar en la libertad; el que sabe morir no sabe ser esclavo, pues está más allá, si no por encima, de todo poder: lo único que nos tiene atados es el amor a la vida, que al menos es preciso moderar. Nos aterroriza, en efecto, la mera palabra "muerte", con la cual es preciso adquirir familiaridad. Para vencer ese terror, Séneca emplea varios argumentos que no siempre implican que la muerte sea una cosa indiferente, y menciona otros, utilizados por Epicuro, o similares a ellos. La muerte no es un bien ni es un mal, porque es una nada que todo lo aniquila, y quien no existe no puede ser infeliz. No debe inspirar temor porque, o bien es un fin, o bien un tránsito: en el primer caso equivale a la condición del que aún no ha comenzado a vivir; en cuanto al segundo, el hombre jamás habitará un lugar tan augusto como éste. Séneca se ajusta más a las doctrinas del estoicismo cuando presenta la alternativa siguiente: o bien el alma será conducida a una existencia mejor y permanecerá entre las cosas divinas, o bien, sin sufrir daño alguno, volverá a unirse a la naturaleza, retornando al universo [o sea, a la razón divina]. En la teoría heraclítea y estoica del eterno retorno de todas las cosas se funda esta declaración: si deseáis vivir, pensad que todo acaba; pero nada perece, pues todo renace. No obstante, aun en este caso, el argumento más fuerte —el pensamiento constante de la inevitabilidad de la muerte, ley de la naturaleza, tributo y deber de los mortales— no se funda en ningún sistema filosófico en particular.

Concuerdan mejor con el estoicismo las convicciones propias de Séneca concernientes a las relaciones entre los hombres. Ya antes los estoicos antiguos habían enseñado la igualdad humana, la dignidad humana, el cosmopolitismo, y Panecio y Posidonio habían prescrito el

amor hacia todos los hombres; pero ninguno de ellos había tratado estas cuestiones con la íntima y profunda convicción de Séneca, que en esto supera aun a sus contemporáneos Epicteto y Marco Aurelio: sus palabras reflejan una actitud espiritual asumida, sin duda, antes de aceptar un *credo* filosófico determinado. La justificación teórica de tales creencias se basa en la tesis (de por sí panteísta, pero conciliada en la mente de Séneca con una concepción personal de la Divinidad) de que las almas racionales humanas son parte de la razón divina, son Dios que se aloja en el hombre, con lo cual se pone plenamente de manifiesto el carácter religioso de esta ética, que ya se dejaba advertir con claridad en las doctrinas anteriores. El universo, que comprende las cosas divinas y humanas, es uno y es Dios, y nosotros somos miembros de ese gran cuerpo: la naturaleza nos ha hecho a todos parientes. Y como el ánimo bueno y recto es Dios albergado en un cuerpo humano, puede residir tanto en un caballero romano como en un liberto o un esclavo, los cuales solo difieren entre sí por los nombres debidos a la ambición o a la injusticia. En consecuencia, todos los hombres son iguales y poseen una dignidad y un valor propios y se distinguen exclusivamente por las prendas del alma, que puede ser libre aun en el esclavo y servil en el ciudadano consular (*Ep.*, 47, 15 y ss.; *De ben.*, III, 28, 1 y ss.). La naturaleza misma nos ha hecho sociables; el hombre, que por sí solo es el más débil de los seres, ha recibido de Dios la razón y la vida social, que lo han convertido en el más fuerte de todos. La sociedad no solo lo defiende de los peligros y los males, sino que le ha proporcionado el dominio del mundo. Vivimos en comunidad, y no puede ser feliz quien todo lo orienta en beneficio propio. "Debes vivir para los demás, si quieres vivir para ti" (*Alteri vivas oportet, si vis tibi vivere*: *Ep.*, 48, 2).

Pero los hombres deben unirse y ayudarse mutuamente no solo por el propio interés (que, por otra parte,

no es sino una consecuencia del interés de todos) sino también, y sobre todo, por afecto recíproco: "El hombre es sagrado para el hombre" (*Homo res sacra homini*: *Ep.*, 95, 33); es la naturaleza misma la que nos inspira amor por el prójimo. Esta cuestión fue desarrollada al tratar acerca de los beneficios: el tema interesó mucho a Séneca, quien —como vimos más arriba— lo estudió en un tratado en siete libros. También en los beneficios considera dos aspectos: por una parte, su intercambio constituye el vínculo más fuerte de la sociedad, la cual es a su vez la mejor defensa de la debilidad humana; por la otra, los beneficios nos son impuestos por la naturaleza misma, que quiere que las manos estén prontas a prestar socorro: dondequiera haya un hombre, aun si es un desconocido o un enemigo, habrá lugar para un beneficio. Debemos tener siempre presente, en el corazón y en los labios, el verso de Terencio: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* (*Heauton.*, I, 1, 54). Para el orden de la naturaleza es peor hacer daño que recibir ofensas (*De ira*, I, 5, 2 y *passim*). Debemos obrar beneficios sin cansarnos, sin desalentarnos, sin arrepentirnos, imitando a los Dioses, que favorecen igualmente a quienes lo merecen como a los que no lo merecen, sin hacer caso de la ingratitud humana: la bondad persistente vence a los malvados. Es propio del ánimo grande y bueno esforzarse por beneficiar, sin tratar de obtener fruto de los beneficios concedidos; dar, porque en dar consiste la virtud: hay que imitar a los Dioses, que otorgan beneficios sin recompensa (*De ben.*, I, 1, 12; IV, 24-25; VII, 31 *in fine*).

Muchas veces el benefactor debe obrar secretamente, e incluso engañar al que recibe, para que ignore quién lo ha socorrido. La exigencia del amor universal debe comprender también a los más desdichados, a los más humildes, los esclavos, los gladiadores. Séneca, que marca con palabras quemantes a los amos crueles, inhumanos y viciosos, que maltrataban y torturaban a sus

esclavos y los condenaban a los servicios más abyectos, vergonzosos e infames, afirma derechamente, con concisión, que los esclavos son hombres, y aun humildes amigos y compañeros de esclavitud, por estar, como los amos, sujetos al dominio de la fortuna (*Ep.*, 47, 1). Tienen la misma naturaleza que los amos, son iguales a ellos (*De clem.*, I, 18, 2; *De ben.*, III, 28, 1 y ss.); solo el cuerpo es propiedad ajena: el alma es libre. La virtud es accesible a todos, al rey y a los esclavos —se contenta con el hombre desnudo—; tanto es así que muchas veces los segundos han dado pruebas de una devoción ilimitada por sus amos, sacrificando sus propias vidas para salvarlos (*De ben.*, III, 18-28; *cf.* Ep., 44). Séneca amonesta al soberbio: piensa que la fortuna puede reducirte a la condición más humilde, vive con tus inferiores como quisieras que tu superior viviera contigo, trata al esclavo con clemencia y aun con afabilidad, aconséjate con él, admítelo a tu mesa para hacerlo digno, si aún no lo es, de compartir tu cena. Incluso entre los esclavos puedes hallar amigos. Los amos deben procurar más ser amados que ser temidos, como Dios se contenta con el amor y el culto de los hombres (*Ep.*, 47, 11 y ss.). Cicerón había sostenido que las luchas de gladiadores, si se efectuaban entre culpables, constituían una admirable escuela de fortaleza; Séneca, en cambio, las condena sin piedad aun en ese caso, y a quien le objeta que esos hombres han cometido delitos que los hacen merecedores de su suerte, responde: "Pero tú, desdichado, ¿qué has hecho para asistir a un espectáculo semejante?" (*Ep.*, 7, 3 y ss.). Condena, asimismo, de la manera más decidida y refiriéndose directamente a Roma, las guerras y la gloria fundada en la destrucción (*Ep.*, 95, 30-31); y propugna, contra las costumbres de su tiempo, la igualdad de deberes para los dos cónyuges (*Ep.*, 94, 26).

Junto con la doctrina de la igualdad de todos los hombres y el amor universal, Séneca enseña la teoría del cosmopolitismo, defendida por todos los estoicos.

Para él, la patria es el mundo, la verdadera cosa pública que incluye a los Dioses y a los hombres y cuyos confines se miden por el curso del Sol. Hay un derecho común a todo el género humano (*Ep.*, 48, 3).

Panecio y Posidonio habían juzgado al cosmopolitismo compatible con la participación activa en la vida pública de los estados existentes; en cambio, Séneca, retornando, como hacían los estoicos de su tiempo, a las posiciones de los fundadores de la escuela y por los mismos motivos que tuvieron éstos, demuestra poco interés por tal intervención. Cuando todavía gozaba del favor de Nerón, reconocía que la *pax romana*, la salvación de la ciudad, estaba ahora indisolublemente ligada a la suerte del emperador, con lo cual se desvanecía el principal impulso que movía al ciudadano a participar en la actividad política. Después, cuando tuvo que justificar en el *De otio* su retiro de la vida pública, recordó que Zenón había enseñado que el sabio participará en ella si nada se lo impide, e hizo notar que las causas de su abstención pueden ser múltiples. Puede suceder, en efecto, que el Estado esté demasiado corrompido para que aquél pueda serle útil; o que se encuentre en manos de malvados, y entonces el sabio no debe sacrificarse inútilmente. De hecho, no habrá nunca un estado al que el sabio pueda prestar su adhesión; ni Zenón, ni Cleantes, ni Crisipo intervinieron jamás en la administración de la cosa pública, y tampoco indujeron a otros a hacerlo. Como Atenodoro, Séneca piensa que el particular que educa a los hombres en la virtud es tan útil al Estado como el político, el magistrado o el militar. Zenón y Cleantes han favorecido con su obra a todo el género humano; en cambio, si hubieran sido estadistas o generales habrían beneficiado con sus servicios a una sola ciudad.

Si consideramos la filosofía de Séneca desde un punto de vista puramente teórico, no podremos asignarle mucho valor, ya que se nos presenta como un

estoicismo ecléctico carente de originalidad y lleno de incoherencias. Lo que es más, los problemas originarios de la fortuna, los males de la vida y la muerte no encuentran solución en su sistema, y las mejores respuestas que ofrece contra esos terrores son independientes de él. La fe en la inmortalidad continúa siendo siempre una fe y la creencia en un Dios personal choca con el panteísmo de la doctrina. Pero el significado y el valor vital de su obra no residen en la elaboración científica de los conceptos, sino en su visión dolorosa de la vida, en el sentimiento amargo de la universal debilidad y la flaqueza pecadora de los hombres, en la piedad y el amor por todos, en la aspiración a una existencia mejor, en la tendencia hacia una personalidad divina providente, benéfica, paternal, todo lo cual se expresa en las páginas de Séneca con una convicción, una sinceridad y una intensidad que contrastan con el énfasis retórico presente cuando se limita a exponer las tesis de su escuela. Sus doctrinas se relacionan, ciertamente, con el movimiento religioso de su época que, surgido de las clases inferiores, presionaba cada vez más sobre las superiores; pero quizá ninguno de los filósofos contemporáneos ha vivido con tanta fuerza aquellos sufrimientos ni ha sentido con tanta intensidad aquellas exigencias. Las primeras generaciones cristianas descubrieron con razón en las palabras de Séneca —por debajo de las fórmulas de la escuela, irreductiblemente opuestas a las creencias que les eran más caras— un alma acongojada que tendía hacia ideales afines, si bien distintos de los de ellos. Principalmente la doctrina del amor universal, que habría de retomar Marco Aurelio, y la defensa de los humildes y los desdichados, actitudes que venían a ocupar el lugar del ideal aristocrático de la *humanitas* de Cicerón, señalan el punto en que el espíritu antiguo se halla más próximo a la palabra del Evangelio.

c) MUSONIO RUFO

Gran influencia tuvo sobre sus contemporáneos C. Musonio Rufo, de una familia ecuestre de la Volsini etrusca (Bolsena); debe haber nacido alrededor del año 30 d. C., porque hacia el 65 suscitó por su fama de filósofo la envidia de Nerón. En el año 60 o poco después acompañó a Rubelio Plauto al Asia Menor y le infundió valor para quitarse la vida cuando el emperador lo condenó a muerte. Habrá regresado a Roma, pues en el 65-66 fue desterrado de ella junto con Cornuto, cuando la conjura de Pisón, y confinado en la islita de Giarea, en las Cíclades, donde su renombre le atrajo oyentes de todas partes. Probablemente llamado de nuevo a Roma por Galba, en los últimos días de Vitelio se incorporó a una embajada del Senado ante Antonio Primo para defender la causa de la paz entre sus soldados, pero no tuvo éxito. Cuando Vespasiano asumió el poder, Musonio acusó ante el Senado a P. Egnacio Celer como delator y por haber incurrido en falso testimonio en el juicio a Borea Sorano. Vespasiano no lo incluyó en la primera expulsión de filósofos de Roma (70), pero luego lo desterró, por segunda vez, hasta que Tito, quien lo conocía de antes, lo hizo volver, después de su elevación al trono. Posteriormente se carece de noticias sobre él, pero por una carta de Plinio el Joven parece que en 101-102 ya había dejado de existir. No consta que haya redactado o publicado obras escritas, antes bien, al parecer habría recurrido exclusivamente a la enseñanza oral, de la cual subsisten, no obstante, fragmentos bastante numerosos. Estos fragmentos comprenden: 1) breves apotegmas conservados por Plutarco, por Aulo Gelio y por Estobeo; 2) otros apotegmas, así como disquisiciones filosóficas relativamente amplias, que recogió Epicteto en su enseñanza y que nos han sido transmitidos, los primeros por Arriano, las segundas por Estobeo; 3) exposiciones o lecciones reproducidas por Estobeo, las

cuales constituyen la parte más extensa de los fragmentos. Parece muy posible que procedan de una obra de aquel Lucio ya mencionado antes, a quien debemos considerar como la fuente más importante de Estobeo; otra es Epicteto, o sea Arriano. Al parecer, un cierto Polión (probablemente Valerio Polión, de Alejandría, que vivió durante el principado de Adriano) compuso unas *Memorias de Musonio*, pero de ellas no quedan rastros. Se considera falsa una carta de Musonio a un tal Pancratis. Las concordancias observadas entre los fragmentos de Musonio y el *Pedagogo* de Clemente de Alejandría han hecho pensar que este último depende de una obra de Lucio, o bien que ambos derivan de una fuente más antigua. Son prueba del fuerte influjo de Musonio sobre sus contemporáneos sus numerosos discípulos, entre los cuales (además de mencionarse a su yerno Artemidoro, amigo y maestro de Plinio el Joven) se cita a los filósofos Epicteto, Dión de Prusa, Eufrates de Tiro y el discípulo de éste Timócrates de Heraclea, y a insignes romanos, como Rubelio Plauto, tal vez Borea Sorano y Minicio Fundano.

Musonio se acerca a los cínicos cuando asigna a la filosofía finalidades radicalmente ético-prácticas y acepta asimismo sugerencias del ascetismo neopitagórico, pero en conjunto depende del estoicismo con influencia posidoniana. En su enseñanza no descuidó las ejercitaciones lógicas y los fragmentos tocan cuestiones relacionadas con la física, pero lo que se dice en ellos acerca de los Dioses, designados con las denominaciones de la religión tradicional, no supera la esfera del pensamiento común, sin presentar un carácter filosófico determinado; en cambio, tiene conexión con el estoicismo la afirmación de la necesidad universal, que equivale a la teoría del hado. Sin embargo, el interés de Musonio se concentra en la función práctica de la filosofía, absolutamente necesaria por cuanto (según la tesis que introdujeron los cínicos en el siglo I a. C., aceptada más tarde por

la generalidad) los hombres son enfermos y requieren un cuidado constante que ha de prestarles la filosofía, y por ello ésta es necesaria a todos, a las mujeres tanto como a los hombres; pero por filosofía se entiende la búsqueda y realización de la virtud, para alcanzar la cual no hacen falta muchos discursos ni muchas teorías, de ahí que se dé mayor importancia a la práctica que a las enseñanzas (o al discurso). Como la naturaleza ha puesto en cada hombre las semillas de la virtud, basta una breve demostración para que el discípulo, si no está corrompido, reconozca los principios éticos justos. Lo que importa primordialmente es que maestro y discípulo arreglen la conducta a sus principios. Se comprende que Musonio se haya interesado en primer lugar por la formación ética de sus discípulos.

En conjunto, la moral de Musonio se sujeta a las doctrinas tradicionales de su escuela. Es preciso distinguir lo que está y lo que no está en nuestro poder; ahora bien, solo de nosotros depende el uso de las representaciones, esto es, el asentimiento a las opiniones sobre el bien y el mal, por las cuales se determina la justa estimación de las cosas, y en consecuencia la intención en cuanto disposición o actitud interior de la voluntad; en ella, si es recta, consisten la libertad, la virtud y la felicidad. Todo el resto no depende de nosotros y por eso respecto de ello —es decir, de las cosas externas— debemos remitirnos al orden necesario del universo y aceptar de buen grado lo que ese orden implica. Solo la virtud es un bien, solo la maldad es un mal y todo lo demás es indiferente. Pero, para fortificar la voluntad, Musonio consideraba necesario, además de la enseñanza y el ejercicio moral, el endurecimiento físico, porque, siendo el cuerpo un instrumento indispensable del alma, es menester fortalecer a ambos. En general recomienda, aproximándose al cinismo, la vida sencilla y conforme a la naturaleza, y toma del neopitagorismo la prohibición de los alimentos con carne. Sobrepasando las opiniones de

muchos estoicos antiguos, exige una vida moral severísima, recomienda el matrimonio y condena la limitación de nacimientos y el abandono de los hijos. Considerados globalmente, los fragmentos de Musonio revelan un alma noble y recta, apasionada por el bien y guiada por el deseo de educar a los espíritus, pero el valor científico de sus enseñanzas no está a la altura de esas cualidades positivas, ya que las ideas son mediocres y carentes de originalidad. Además, no hallamos en sus palabras la expresión de una visión de la vida vibrante de dolor y de amor, como la de Séneca.

d) MARCO AURELIO

Una importancia incomparablemente mayor tiene la obra del último de los grandes estoicos, el emperador Marco Aurelio, discípulo espiritual de Epicteto. Nació en Roma, en el monte Celio, el 26 de abril del año 121 d.C., y era hijo de M. Anio Vero, vástago de una familia originaria de España, que había desempeñado altos cargos, y de Domicia Lucila; de sus dos abuelos recibió los nombres de M. Anio Catilio Severo. Por voluntad de Adriano, a los seis años entró a formar parte del orden ecuestre y a los ocho del colegio de los Salios. Habiendo perdido tempranamente (*ca.* 130) a su padre, en ese entonces pretor, fue adoptado por el abuelo paterno, quien le dio su nombre (M. Anio Vero) e hizo que se le impartiera una vasta cultura. (Fue educado en la propia casa, según los deseos del bisabuelo materno.) En esta época tuvo por maestro de filosofía a Diconeto. A los doce años vistió el atuendo de los filósofos y quiso someterse a privaciones y a modos austeros de vivir que perjudicaron su salud, originalmente robusta. Pero por ese entonces, al parecer, interrumpió sus estudios, que prosiguió luego. Adriano, que lo apreciaba mucho y que una vez por broma lo llamó *Verissimus*, lo prometió en

matrimonio el 26 de abril de 136 a la hija de L. Ceionio Cómodo, a quien había designado como sucesor suyo, y muerto éste el 1º de enero de 138, adoptó a Antonino, tío de Marco, a condición de que a su vez adoptara a su sobrino y al hijo de Ceionio. A la muerte de Adriano, el 10 de julio, Antonino Pío adoptó a ambos, y Marco, que tomó el nombre de M. Elio Aurelio Vero, tuvo una participación cada vez mayor en el poder imperial: pronto el soberano lo designó sucesor suyo, dándole el título de César, en 138-139 lo nombró cuestor, en 140 cónsul, en 145 le dio por esposa a su hija Faustina. Por esa época Marco volvió a sus estudios, ocupándose primero principalmente de retórica, con Frontón como maestro para la parte latina y Herodes Ático para la griega; es dudoso que haya recibido entonces la enseñanza filosófica del estoico Apolonio, pero existe seguridad con respecto al platónico Alejandro y al peripatético Claudio Severo, así como en lo relativo a la instrucción que le fue dada por el jurista L. Volusio Meciano. En el año 146, Marco, a quien Frontón hubiera querido orientar definitivamente hacia la retórica, se consagró en cambio por completo a la filosofía por estímulo de Junio Rústico, quien le hizo conocer las enseñanzas de Epicteto, que dejaron una huella imborrable en su espíritu. Por ese entonces debe haber reunido a su alrededor a otros filósofos, como los estoicos Claudio Máximo y Cinna Catulo y el platónico Sexto de Queronea, sobrino de Plutarco. Marco se esforzó por practicar en su vida las normas severas de la moral estoica. En los últimos años del principado de su padre adoptivo aprendió a conocer de cerca la vida pública y la ordenación del Estado, adquiriendo una experiencia que le resultó preciosa cuando, ya en el trono, debió afrontar dificultades de todo género. Antonino, gravemente enfermo, nombró sucesor a Marco, el cual, elevado al poder tras su muerte (7 de marzo de 161) con el nombre de M. Aurelio Antonino, quiso gobernar el imperio junto con su hermano adoptivo, que tomó los nombres de Lucio Anio Vero; pero éste no le fue de ninguna utilidad en el gobierno del Estado, antes bien le proporcionó sinsabores con su conducta ligera y disoluta.

El principado de Antonino había sido uno de los más tranquilos y prósperos de la época imperial; el de su sucesor, en cambio, lleno de peligros y de sucesos adversos, inició la decadencia del Estado romano. Muy pronto la situación se mostró amenazadora: inundaciones en Italia, carestía en Roma, agitación en la Bretaña, donde los legionarios querían elegir emperador a su comandante, comienzo de las agitaciones de los germanos, victoriosas campañas militares de los partos en Armenia. Marco Aurelio afrontó enérgicamente este último peligro y envió refuerzos a Oriente, donde los romanos, tras reconquistar Armenia, destruyeron las dos capitales de los partos, Seleucia y Ctesifón; pero una peste terrible impidió una victoria definitiva y los obligó a retirarse, aunque pudieron consolidar sus posiciones orientales.

Apenas habían celebrado los dos emperadores su triunfo, cuando se presentó un peligro aún más grave en el Danubio, atravesado en muchos puntos por tribus germanas y eslavas, encabezadas por los marcomanos y los cuados; aquéllas, sobrepasados los Alpes, asediaron Aquileya y derrotaron a las fuerzas romanas enviadas contra ellos, mientras otros bárbaros penetraban en Acaya y en el Asia Menor y la peste, venida de Oriente, asolaba Italia. Marco Aurelio, afrontando con serenidad y energía este cúmulo de desastres, tomó todas las providencias que la trágica situación requería: a la cabeza de un nuevo ejército los dos emperadores marcharon contra los bárbaros, los cuales, tras levantar el sitio de Aquileya, pasaron de vuelta los Alpes. En 169 Lucio Vero murió de apoplejía cuando regresaba a Roma; Marco Aurelio prosiguió durante más de cinco años una guerra durísima, en la cual derrotó a los marcomanos (172), a los cuados (174) y a los yáciges (175). Hubiera querido

formar dos nuevas provincias y llevar la frontera hasta los Cárpatos, pero debió concertar apresuradamente la paz a fin de trasladarse a Oriente, donde se había proclamado emperador el legado de Siria, Avidio Casio, que había hallado partidarios en muchas provincias. Aunque el usurpador fue muerto por un centurión antes de que llegara a Oriente Marco Aurelio (175), éste permaneció allí un tiempo para reorganizar y pacificar esas provincias; en el viaje de regreso, Faustina, que lo había acompañado, murió en una aldea del Asia Menor. El emperador se detuvo por un largo lapso en Atenas, donde fundó cuatro cátedras públicas de filosofía, confiadas a los representantes de las escuelas mayores. A poco de su vuelta a Roma tuvo que trasladarse de nuevo a la zona del Danubio debido a la insurrección de los cuados y los marcomanos; murió el 17 de marzo de 180, en Sirmio, sobre el Save, alcanzado quizá por la peste que otra vez hacía estragos, después de haber nombrado sucesor a su hijo Cómodo, aunque sabía que éste era de natural rudo y perverso. En los diecinueve años de su reinado Marco Aurelio estuvo a la altura de sus deberes de soberano, no solo como general sino también como legislador y como administrador. Perfeccionó la obra legislativa de sus predecesores, y con criterio humanitario procuró proteger más que en el pasado a los esclavos, amparar a los huérfanos, a los pobres, a las mujeres y proteger los derechos de los hijos. Trató de dejar bien determinado el ordenamiento administrativo e hizo todos los esfuerzos posibles para superar las dificultades de las finanzas, sin reducir los gastos de utilidad pública y de beneficencia. Ejerció con escrúpulos que se consideraron excesivos sus funciones de juez, tendiendo hacia la indulgencia; pero cuando lo creyó necesario aplicó rígidamente las leyes. Así fue como tomó providencias contra los cristianos, por estimarlos peligrosos para el Estado.

De Marco Aurelio se conservan en latín cartas a Frontón y a Herodes Ático (son apócrifas las reproducidas por los *Scriptores historiae Augustae*) y fragmentos de discursos; en cambio, está escrita en griego su obra principal, *tà eis heautón*, título que se traduce como *Soliloquios*, o bien como *Recuerdos* o *Pensamientos* o, incluso, como *Notas personales*; está dividida en doce libros y contiene aforismos, no teorías relacionadas orgánicamente. El libro I, escrito en el país de los cuados, se considera, por lo general, compuesto después del año 166 y antes del 176; el libro II, escrito en Carnuntum (Hamburg, en Hungría), entre 170 y 174; el VIII, tras la muerte de Vero (169). Pero hay quien piensa que el libro I fue compuesto en último término, que el libro II pertenece a los años de la última campaña contra los bárbaros (177-180) y que los otros libros incluyen elementos de épocas diversas: muchas partes provendrían del período 170-180, en tanto que otras serían más antiguas o constituirían simples notas, esparcidas aquí y allá. Algún autor opina que los libros II, III y XII forman el núcleo original, alrededor del cual se habría desarrollado la obra en su conjunto.

Los *Pensamientos* de Marco Aurelio son advertencias que el emperador se dirige continuamente a sí mismo para afrontar con serenidad y fortaleza de ánimo las contingencias de la vida, para aceptar con espíritu tranquilo, y aun alegre, lo que ellas le puedan deparar y para cumplir de modo impasible todos sus deberes. Es esto precisamente lo que hace pensar que Marco Aurelio acudió a la filosofía —o, mejor dicho, a un sistema determinado— para resolver los problemas que la vida le presentaba y para justificar los valores que se imponían a su conciencia. Es preciso, por lo tanto, determinar la actitud espiritual que constituye el presupuesto de su construcción filosófica. Bien pronto debe de haber sentido la exigencia, expresada constantemente en los *Pensamientos*, de adquirir plena conciencia de la naturaleza y del valor de las cosas mediante un análisis implacable que solo se detendría ante la virtud (esto es, ante los

valores morales). Es probable que al principio no haya tenido la intención de llegar a despreciar, con ese análisis, los objetos considerados, como afirma en un pensamiento (XI, 2), pero que, al haber sido ése el resultado, se haya convertido entonces en el propósito declarado. Debe agregarse que Marco Aurelio hace suya la intuición heraclíteo-estoica del perpetuo fluir de todas las cosas, pero la entiende como una tendencia dirigida a la destrucción, como un proceso continuo de disolución y muerte de los seres individuales, que origina finalmente la formación de otros seres y de otros acontecimientos iguales a los anteriores. Semejante visión de la vida debía llevar, necesariamente, a una posición análoga a la del *Eclesiastés* (vanidad de vanidades y todo vanidad; no hay nada nuevo bajo el sol), a la fatiga, al disgusto por una existencia monótona, despreciable, mudable, inconsistente. Todas las cosas son efímeras y desdeñables, son fango, son podredumbre y humo; además, carecen por completo de importancia si se las compara con la extensión infinita del tiempo, del espacio, del cielo.

Desde este punto de vista resulta hueca e insensata la búsqueda de la fama y de la gloria e insignificante también la necedad y la maldad de los pequeños seres humanos que luchan y se torturan para hacerse daño sin pensar que dentro de un instante se disolverán en cenizas. Pero estos pensamientos no constituyen una novedad, ya que se relacionan, en parte, con la predicación cínica y en parte, y muy especialmente, con las intuiciones de la religiosidad popular, que había juzgado de igual manera al mundo sublunar y cuya influencia se advirtió ya en Cicerón y más aún en Séneca. También se vincula con esas intuiciones (que ponían al alma, de origen celeste, incomparablemente por encima de todo lo que forma parte de la esfera situada bajo la Luna) lo que dice Marco Aurelio sobre el *daimon* interno, aunque es dudoso que primitivamente lo haya identificado con la razón o el *noûs*. Su posición respecto de la vida moral tiene un carácter más personal y básico. Lo que refiere en los *Pensamientos* acerca de su primera edad y de su educación revela que muy pronto debe de haber tenido por supremos los valores éticos, y considerado absolutos sus deberes de hombre, de romano, de futuro príncipe, deberes que le imponían obrar con justicia y para el bien común. Pero entre esas dos convicciones, la de que todas las cosas son vanas y despreciables y la del ineludible imperio de aquellos deberes, se da, no el vínculo que une la visión pesimista de los dolores de la vida con el amor universal, sino un contraste, o cuanto menos una discrepancia. Si no está animado por una fe moral inquebrantable e independiente de toda justificación teórica, el hombre que piensa que todo es vano y miserable fácilmente pierde interés por la vida y la acción, o a lo sumo se limita a no hacer daño a nadie, pero será muy difícil que se resuelva a obrar enérgicamente por el bien común. La filosofía, que es para Marco Aurelio nuestra única guía en el torbellino de la vida (II, 17, 3), debía fundar el amor y la preocupación por los hombres en la afinidad esencial que existe entre ellos, y eliminar el desaliento y el sentimiento de disgusto originados en la convicción de la vanidad universal mostrando que todas las cosas están gobernadas por una Providencia Divina sabia y benéfica, que todo lo dispone para el bien del universo. Esta certidumbre debía brindarle fortaleza y calma, sobre todo cuando, llegado al trono imperial, hubo de afrontar las situaciones trágicas que amenazaban arruinar el Estado y la civilización que él estaba obligado a defender. Precisamente por eso insiste en la necesidad de elegir entre dos hipótesis: o todo consiste en un montón de átomos mezclados sin orden ni propósito, o bien una providencia suprema gobierna todas las cosas. (En algún pasaje Marco Aurelio admite tres posibilidades: o el orden inflexible del hado, o una Providencia accesible a la piedad,

o un caos sin dirección, abandonado al acaso; en otros términos, la necesidad ciega del destino, la creencia de la religión popular y el atomismo.) En lo que a él respecta, se decide por la segunda alternativa, es decir, por el estoicismo contra el epicureísmo, poniendo en evidencia el orden y la armonía que presenta el universo en todos sus aspectos. El estoicismo, en la forma que asumió con Posidonio, le permite también fundar el amor a todos los hombres en la participación de las almas racionales en la razón universal. No obstante, fiel al eclecticismo de su tiempo, entremezcla con el estoicismo pensamientos tomados de otras fuentes: para no hablar ahora de ciertas motivaciones escépticas ni de la presencia de la temática cínica según la revela su desprecio de todas las cosas humanas, baste mencionar el influjo de algunas doctrinas centrales del aristotelismo.

También Marco Aurelio admite la legitimidad de las tres disciplinas filosóficas fundamentales, pero estima en poco el análisis de los silogismos y los estudios meteorológicos. Lo cual no significa, sin embargo, que niegue valor a las investigaciones teóricas, ya que reconoce la necesidad de no asentir a representaciones dudosas o falsas y considera que es imposible convertirnos en seres morales si no partimos de las verdades concernientes a la naturaleza del universo y del hombre; es decir, rechaza las sutilezas de la lógica y los estudios especiales de la ciencia de la naturaleza, pero no la teoría del conocimiento, que para el estoicismo forma parte de la dialéctica, ni la metafísica y la teología incluidas en la física, si bien las subordina a finalidades éticas.

En lo que respecta a las indagaciones gnoseológicas, los *Pensamientos* se limitan a escasas alusiones, en las que resuena una nota escéptica: las cosas están de tal modo encubiertas que muchos filósofos, y no de los menores, las han juzgado inaprehensibles, y a los estoicos les parece difícil captarlas; el asentimiento que prestemos a cualquier cosa es susceptible de modificación,

pues no hay hombre alguno que no cambie. Pues este escepticismo, basado en la continua mudanza del sujeto y de los objetos, no impide a Marco Aurelio presentar concepciones metafísicas bien determinadas sobre la naturaleza del universo; las incertidumbres se reducen a las investigaciones particulares, sin extenderse al estudio de la realidad esencial de todo. Hay en este punto una modificación profunda de las doctrinas estoicas, ya que se conserva el panteísmo, pero se rechaza el materialismo al admitir, quizá por influjo del peripatético Claudio Severo, la naturaleza puramente espiritual de la inteligencia divina y humana. Se lleva así hasta las últimas consecuencias el dualismo que Posidonio había acentuado si no introducido en el estoicismo. Esta distinción coincide con aquella otra —ya propia de toda la escuela en general— de materia y causa, en cuanto esta última se piensa como inmaterial. El universo es un ser viviente y unitario en el cual se distinguen, como en el hombre, el cuerpo, la psique o alma (aliento vital) y el intelecto. Por eso es uno el mundo que todo lo incluye, una la Divinidad que dondequiera se expande, una la sustancia, una la ley y una la razón común a todos los seres inteligentes. El universo es una ciudad de la que participan los Dioses y los hombres. La inteligencia divina y universal es el *lógos*, la razón que por todas partes se difunde y que en la eternidad gobierna el todo según períodos determinados. Marco Aurelio emplea a menudo la expresión *sustancia universal* para designar a la Divinidad, pero en realidad se trata de la razón de ésta. Por otra parte, tanto habla de la Divinidad, a la que también llama Zeus, como de los Dioses, pero debía pensarlos, de acuerdo con la doctrina estoica, como manifestaciones de la primera, aunque su lenguaje se amoldara a las creencias de la religión tradicional, que honraba escrupulosamente. Es indudable que creía recibir de los Dioses avisos, comunicaciones, auxilios. La Divinidad es sobre todo la Providencia que todo lo dirige.

Marco Aurelio deja alguna vez en suspenso si aquella obra caso por caso, a propósito de lo singular, o si ha decidido de una vez para siempre todo lo que atañe al universo, de modo tal que cuanto concierne al individuo se sigue como consecuencia de esa decisión inicial. Pero por lo común admite la segunda alternativa, pues se refiere al destino (hado) como la gran causa que está constituida por el nexo de todas las causas y que proviene del impulso primitivo de la Providencia y de la ley universal; tampoco las obras de la fortuna son independientes de la naturaleza: forman parte del tejido gobernado por la Providencia, pues todo fluye de ella. (En alguna ocasión, sin embargo, se contrapone la primera a la segunda.) Precisamente porque todo es guiado por la Providencia Divina, el universo está perfectamente ordenado y todas las cosas y todos los sucesos contribuyen a su armonía y perfección. En los acontecimientos hay un nexo que no es solo racional, sino también armónico, porque todo coopera a un único propósito —incluso quien procura destruir lo que sucede— y todo se realiza de un modo justo, según el mérito de cada ser, pues lo que le acaece le fue señalado por el destino de conformidad a su naturaleza. Imposible admitir que haya algún mal injustificado en el universo, porque la inteligencia universal, o sea Dios, no tiene ninguna razón para perjudicar a un ser cualquiera. Ella (o los Dioses) se preocupa por el bien del universo; por eso lo que sucede a cualquier ser resulta beneficioso para el todo, y como lo que es útil o nocivo para el todo es también ventajoso o perjudicial para cualquier ser, lo que a cada uno depara la naturaleza universal es beneficioso para él. Es preciso por ende comprender que los que parecen males no lo son cuando se los considera desde el punto de vista del todo; lo que es torpe y dañoso es una concomitancia de lo bello y del bien, porque proviene necesariamente de la fuente de todas las cosas, que actúa teológicamente. Incluso aquello que

en la naturaleza universal parece destruirse y convertirse en algo inútil es transformado por ella en seres nuevos. Todas las partes del universo perecen necesariamente, pero eso no puede ser un mal para ellas, porque la naturaleza no puede haber tendido a perjudicar a sus propias partes, ni tampoco haber dejado de advertir aquel hecho; la naturaleza, que gobierna el todo, ama el cambio y transforma cada cosa en otra similar, para que el mundo sea siempre joven, pues con esta transformación el cosmos se conserva. Lo cual se aplica también a la historia del cosmos considerado en su conjunto. Por lo tanto, es una visión esencialmente estética de la armonía universal lo que sirve de justificación a las imperfecciones y los males de la realidad física. En cuanto al mal moral (que tampoco puede eliminarse del mundo), puesto que los Dioses existen y atienden al cuidado de las cosas humanas es preciso admitir que han dado al hombre el poder de no caer en los que verdaderamente son males. El orden del universo determinado por la inteligencia universal se manifiesta en el hecho de que ésta ha creado a los seres superiores como fines de los inferiores, y los primeros han sido hechos los unos para los otros; ahora bien, los seres racionales son superiores a los irracionales, y por eso los hombres representan la finalidad de la jerarquía cósmica, en el nivel inferior al de la Divinidad. Entre los seres del universo, el más elevado, después de los Dioses, es el hombre, que ha recibido de aquélla los tres elementos que lo componen: el cuerpo, el alma o aliento vital y el intelecto o *hegemonikón.* (En algún caso, Marco Aurelio distingue solamente el cuerpo y el alma, identificando al intelecto con ésta.) Las percepciones corresponden al cuerpo, los impulsos al alma, y los principios al intelecto. En la valoración de los tres componentes del ser humano, Marco Aurelio reúne algunos aspectos de la teoría aristotélica del *noûs* con intuiciones de origen posidoniano —quizá derivadas, al

menos en parte, de Epicteto–, cuyo significado religioso y ascético acentúa con fuerza. El cuerpo y la psique son agriamente desvalorizados: el primero es un río que fluye de continuo, algo que fácilmente se pudre, un cadáver, una cosa despreciable; el aliento cambia continuamente, es un sueño, un vapor. Ambos son independientes de nosotros: son nuestros solo en el sentido de que debemos cuidar de ellos. Solamente es en verdad nuestro el intelecto, que es una partícula, un efluvio del intelecto divino; es (como dice Marco Aurelio, con una expresión empleada por Posidonio y Epicteto) nuestro daimon interno, el amo interior, el Dios en nosotros, la razón común a todos los animales inteligentes y por ende a todos los hombres: por ello se comprende que Marco Aurelio pueda afirmar, sirviéndose de una expresión propia del misticismo ascético de la religiosidad helenístico-romana, que la vida, para ese daimon, es un exilio en tierra extranjera. Lo cual no significa que Marco Aurelio admita la inmortalidad del alma intelectual, pues por el contrario se inclina a negarla completamente, o al menos a limitar bastante esa supervivencia temporaria que aceptaba su escuela y que Séneca había pintado con los más vivos colores. Hablaremos a continuación de las posibilidades que admite provisionalmente para mostrar que ni siquiera quien las acepta debe temer a la muerte: cuando expresa su propio pensamiento, piensa que todas las partes que constituyen el hombre retornarán a aquello de donde han salido y se transformarán en otras partes del universo, en un proceso infinito. No excluye la posibilidad de que con la muerte el hombre no se extinga en seguida, sino que sea trasladado a otra parte, es decir, que su disolución no sea inmediata. Pero cuando debe determinar mejor la segunda alternativa, Marco Aurelio –que habla de la *psykhé*, no del intelecto inmaterial– reconoce que la supervivencia será de breve duración, porque las almas, tras emigrar al aire, tendrán que resorberse pronto por conflagración en el

lógos spermatikós (razón seminal o fuerza generadora) del universo. Probablemente pensaba que también el daimon del hombre debería retornar, inmediatamente o tras una breve supervivencia, a la Divinidad de la que había emanado.

Sobre estos conceptos metafísicos y teológicos funda Marco Aurelio la moral, que constituye el objeto continuo de sus meditaciones, pero precisamente en este punto resulta más difícil coordinar sus pensamientos pues, aunque no presentan incoherencias, muestran a menudo solo aspectos diversos de una misma concepción, por lo cual se hace necesario integrarlos recíprocamente. Debe advertirse, empero, que la determinación de los valores éticos pertenece a lo que Marco Aurelio llama la facultad de la opinión, o sea al juicio en cuanto asentimiento voluntario, que por ello depende de nosotros. También para él, como para los estoicos en general, todo ser tiende al fin para el cual ha sido constituido, y en el cual consiste su bien: de este modo cada ser responde tanto a la naturaleza universal como a la propia. Esto es válido asimismo para el bien, el fin o la felicidad del hombre, consistentes en seguir esas dos naturalezas, las cuales coinciden porque la razón humana deriva de la razón o inteligencia universal, es decir, de Dios. De ahí que para un ser racional como lo es el hombre, seguir a la naturaleza o a Dios equivale a sujetarse a la razón (entendida como pensamiento y voluntad a la vez) y preservarla de deformaciones contrarias a la propia naturaleza racional. Y como el intelecto es nuestro Dios interior, puede expresarse la misma norma diciendo que es preciso conservar puro el daimon interno y seguirlo. Pero para un ser racional como el hombre el bien reside en la actividad, de modo que seguir a la naturaleza o a la razón significa obrar de acuerdo con ella.

Esto quiere decir que no hay bien para el hombre fuera de la virtud, ni otro mal que lo opuesto a ésta.

Al determinar el contenido de la acción ética, Marco Aurelio se expresa de diversas maneras, pero se trata de presentaciones parciales de las mismas concepciones, que reclaman una integración recíproca. En general podemos decir que la inspiración religiosa, evidente en la teoría del daimon interno, es el espíritu animador de su visión ética. Precisamente porque lo propio del hombre es el daimon o intelecto, que es una partícula de la Divinidad, aquél debe más que nada venerar, obedecer y temer a los Dioses, es decir, honrar a la totalidad racional de la que es partícipe; esto es lo que su misma razón exige. Pero ello no significa tan solo, como afirma alguna vez Marco Aurelio, que la piedad y la veneración de la Divinidad son superiores a las acciones justas, sino, además, que la vida ética puramente humana tiene un significado religioso, que todas las culpas son formas de impiedad y por tanto las virtudes son aspectos de lo opuesto a aquélla, porque Dios o la naturaleza universal prescribe la piedad y prohíbe, por ende, la impiedad. Obrando éticamente los hombres se hacen semejantes a los Dioses, como éstos exigen. Por el hecho de haber sido engendrados los unos para los otros y de ser partícipes de la misma razón divina, todos los hombres son seres sociales, esto es, tienen como fin la sociedad, que por ello constituye el bien que les es propio; son parientes, afines, como si fueran miembros de un mismo cuerpo, y deben cooperar para el bien común de los seres. Resulta pues natural que Marco Aurelio, que no estudia las virtudes de manera sistemática, se ocupe con preferencia de las de carácter específicamente social, la justicia y la benevolencia —entendida ésta ya como amor hacia los hombres, ya como disposición a hacerles el bien—, aunque no habla de ellas del mismo modo. En alguna ocasión, siguiendo una tendencia general del pensamiento antiguo, identifica todas las virtudes con la justicia, o hace de ella la fuente de la que derivan las demás. Pero en otros casos las distingue y sobre todo

habla separada y largamente de la benevolencia, en sus dos aspectos. Del amor universal hacia los hombres habla con una convicción y una frecuencia que recuerdan a Séneca y, como en el caso de éste, hacen pensar en las enseñanzas del cristianismo: "Ama al género humano" es su precepto (VII, 31, 2; *cf.* VIII, 26, 2). El hombre debe sentirse no una parte, sino, lo que es más, un miembro del organismo de los seres racionales, debe amarlos de corazón y comprender que beneficiándolos se hace un bien a sí mismo (VII, 13; *cf.* VI, 39). Quien hace algo contra el bien común, quien se separa de la sociedad humana, es como un miembro amputado del cuerpo al que debe la vida; y se separa de la sociedad humana incluso el que se aparta de un solo hombre. No debemos odiar a nadie, ni siquiera a quien, aun habiendo sido para nosotros causa de fatigas y dolores, desea nuestra muerte porque espera de ella algún alivio (VIII, 43; X, 36, 6). Debemos ser blandos y benévolos con quien nos odia (IX, 27; XI, 13). Mejor dicho, es propio del hombre amar al que lo ofende, recordando que es pariente suyo, que obra mal involuntariamente, porque ignora que dentro de poco ambos estarán muertos, y que en realidad el ofensor no le ha causado daño, pues no ha hecho peor su razón dominante. Por igual razón, porque también nosotros hemos errado y porque el hombre que actúa mal obra necesariamente de acuerdo con su naturaleza, debemos amar y tolerar a todos los hombres en general, aun al que yerra, procurando, en lo posible, corregir a éste amigable y cortésmente, sin irritarnos con él. Quien obra mal se perjudica a sí mismo, pues se hace malvado. Pero no solo debemos amar y soportar a los hombres, sino también beneficiarlos y darnos por satisfechos con nuestra acción sin aspirar a una recompensa (IV, 3; V, 20, 1; V, 33, 6; VII, 13; VII, 7, 3; IX, 42, 5; XI, 4). Más aún, el hombre debería ser benéfico espontáneamente, tal como la vid produce sus racimos (V, 6). En último término, el goce de la vida

debería consistir para nosotros en formar un tejido absolutamente ininterrumpido de buenas acciones (XII, 29).

Solo la conducta racional o social —esto es, la virtud— constituye el bien, y su opuesto, el mal; ahora bien, se trata de expresiones de nuestra actividad, que es la única cosa que depende de nosotros y, en realidad, nada puede impedirnos ser buenos. Podemos expresar lo mismo diciendo que nada puede constituir un obstáculo para el intelecto, para la virtud, y que de mí depende no hacer nada contra mi Dios interno. De esto se sigue, por un lado, que debemos considerar como un bien (y buscarlo) o como un mal (y evitarlo) exclusivamente aquello que depende de nosotros, y que todo lo demás, es decir, lo que está entre la virtud y el vicio, debe ser considerado indiferente; y, por otra parte, que en nuestro interior reside la fuente del bien, manantial que no ha de cesar si constantemente lo ahondamos. Por eso es preciso que el hombre se repliegue dentro de sí mismo, pues en ningún otro lugar hallará paz y tranquilidad mayores; allí la razón, no perturbada por las pasiones, es una roca inexpugnable (IV, 3; VI, 11; VII, 28; VIII, 48). La libertad, la independencia, la serena paz del alma, se desvanecen cuando el hombre concede valor a las cosas externas que están fuera de su poder. Esas cosas no atañen al alma: permanecen fuera, y solo pueden turbarla gracias a la opinión que nos hacemos de ellas, al considerarlas como bienes o males. Pero, como hemos visto, son indiferentes, no son ni bienes ni males, pues pueden ocurrir y pertenecer tanto a los buenos como a los malvados, y debido a que no perjudican al intelecto no van contra la naturaleza del hombre ni dañan su vida. Si nos abstenemos de juzgarlas bienes o males, podemos permanecer impasibles con respecto de ellas y alcanzar así la felicidad. En rigor es en sí mismo indiferente para el alma aquello que no concierne a su actividad actual: hay que pensar solo en el presente, que puede ser siempre materia de bien, dejando al pasado

confiado a sí mismo y al futuro en manos de la Providencia.

Pueden dividirse las cosas externas en aquellas que nos ocurren y aquellas que habitualmente se llaman cosas y que buscamos o rehuimos. Pero si en un sentido debemos ser indiferentes a lo que nos sucede, porque no es ni un bien ni un mal, desde otro punto de vista debemos estar contentos con ello, porque nos ha sido asignado originariamente por el destino, ha sido unido de modo indisoluble a la trama de nuestra existencia por la Providencia divina que ha tendido así al bien del universo y al propio. Además, todo lo que le pasa a un hombre se adecua a él. Incluso la muerte debe aceptarse serenamente y de buen grado porque es un secreto de la naturaleza y una obra suya, y siendo conforme a ella no puede ser un mal; más aún, es uno de los actos de la vida y constituye un descanso de las agitaciones de ésta, a la vez que es algo útil al universo y a la naturaleza. Si alguien pregunta cómo se avienen la justicia de los dioses y el hecho de que los hombres buenos y piadosos mueran y se extingan por completo, Marco Aurelio responde que aquéllos habrían dispuesto las cosas de otro modo, si ello hubiese sido justo y racional. Además, sea cual fuere la concepción filosófica que uno adopte, la muerte no debe causar temor. Si solo existen los átomos, la muerte es una disgregación de éstos; si hay un único todo, aquélla es, o bien una dispersión del ser humano en sus elementos, es decir, una extinción, o bien es una emigración a otro lugar; y, en general: o es la insensibilidad, y entonces libera al alma de su sumisión a su propia envoltura corpórea, o es una sensibilidad distinta y el alma se traslada a un lugar que ciertamente no carece de Dioses. Por lo tanto, en ningún caso hay razones para temerla. Para reforzar esta conclusión, Marco Aurelio señala la universalidad de la muerte y la brevedad infinitesimal de la vida con respecto del tiempo ilimitado que la ha precedido y que la sucederá.

Hay que abandonar la vida del mismo modo como la aceituna madura cae alabando a la tierra que la sostuvo y agradeciendo al árbol que la hizo desarrollar.

En conclusión, el hombre debe acomodarse a la naturaleza del universo. "Todo lo que se halla en armonía contigo, oh universo, se halla también en armonía conmigo" (IV, 23). Es un deber piadoso amar todo lo que acaece. Pero aunque no existiera la Providencia el hombre debería acoger sin irritación y sin lamentaciones los acontecimientos. Si todo se redujera a agrupamientos de átomos al azar, sería locura quejarse de los primeros o del segundo; y aunque las cosas fueran así yo, en cambio, no quiero proceder al acaso y debo alegrarme de tener en mí una razón directora. Si no existe la Providencia y solo hay un sino predestinado e ineluctable, sería necio rebelarse contra él. En lo que respecta a las cosas que con propiedad llamamos externas, es injusto e impío querer obtenerlas, porque son indiferentes; y Marco Aurelio les aplica su análisis, en forma realmente óptima, para mostrar que son, más que indiferentes, mezquinas, vanas y despreciables. Su conclusión es que las cosas humanas son humo y nada, y frente a una vida huera, sin valor y siempre igual, se pregunta: ¿hasta cuándo?

Sin embargo, más fuerte que el hastío y la aversión es la conciencia del deber que hay que cumplir sin preocuparse por otra cosa (VI, 2; VI, 22). Este deber es, ya sea el del hombre, ciudadano del mundo (Marco Aurelio considera que todos los seres humanos, partícipes de la misma razón y habitantes de la misma ciudad, gobernada por una misma ley, son conciudadanos), ya el de Antonino, ciudadano de Roma (VI, 44).

Podemos repetir acerca de Marco Aurelio lo que dijimos de Séneca: su pensamiento, carente de originalidad y desgarrado por incoherencias cuando se lo ve como teoría filosófica, aparece en cambio vivo y pleno de significado si se lo considera como una actitud espiritual frente a los problemas de la vida. Marco Aurelio buscó en la filosofía estoica una fuente de fe, de serenidad, de fuerza, ante las adversidades y, sobre todo, ante la irremediable vanidad de la existencia, y por eso repite obstinadamente que la Providencia divina, origen del destino, todo lo guía y todo lo encamina hacia el bien del universo y del individuo, con lo cual expresó las exigencias profundas de su alma; pero de esa manera, sin conseguir superar el disgusto y la fatiga de la vida, esto es, sin lograr su principal propósito, agravó una contradicción implícita en las doctrinas estoicas. Para éstas, en efecto las cosas y los sucesos externos, que tomados por sí mismos no son ni verdaderos bienes ni verdaderos males y por lo tanto resultan indiferentes, se muestran como beneficios y dignos de aprecio en cuanto han sido queridos por el sino o hado divino y providencial; Marco Aurelio agrava esta contradicción de distinta manera que Séneca, porque con su análisis despiadado exhibe a aquéllos como miserables, vanos y monótonos, tanto que al final concluye por afirmar que toda la vida es humo y nada y se pregunta: ¿hasta cuándo tendré que vivir? Por otra parte, mientras su espíritu religioso se esfuerza por señalar dondequiera las manifestaciones de una Divinidad providencial, no consigue calmar la sospecha de que el universo esté gobernado por una necesidad inexorable, con lo cual la alegre y piadosa sumisión al querer divino se convierte en una incolora aceptación de la ley inevitable del hado. Con todo, este estado de ánimo desgarrado y doloroso que se esconde bajo la aparente calma y serenidad de los *Pensamientos*, no menoscaba la profunda e invencible convicción ética de que al hombre se le impone incondicionalmente la ley del deber, que le ordena luchar por el bien aun contra el destino (y toda la vida de Marco Aurelio demuestra que siempre obedeció esta norma); solo cuando esa lucha ha resultado vana se somete el hombre sin un lamento, no pasivamente resignado sino

dignamente silencioso frente a una fuerza que lo supera. Y es notable el hecho de que, mientras las doctrinas que hacen hincapié en el carácter absoluto del deber tienden a atenuar el valor del amor, Marco Aurelio los une indisolublemente, habla del amor hacia todos los hombres, incluso hacia quienes nos odian, y señala la obligación de hacer el bien a todos sin excepción en términos que hacen pensar en la enseñanza del Evangelio.

3. EL NEOPITAGORISMO. EL PLATONISMO MEDIO

Si, como es muy probable, la basílica de Porta Maggiore, construida a mediados del siglo I d. C. y descubierta en 1916, pertenecía a una secta religiosa de neopitagóricos, debe reconocerse en este hecho la prueba de que el movimiento iniciado por Nigidio Fígulo hacia el final de la República tuvo continuadores durante el Imperio, aun cuando no se han podido determinar adherentes en Roma. Procedía de Iberia el neopitagórico Moderato de Gades (Cádiz), que era pariente de Julio Moderato Columela, el autor de *De re rustica*, y vivió, como él, en la segunda mitad del siglo I d. C. Escribió en griego una obra en once libros titulada *Pythagorikai skholaí*, de la que se conservan fragmentos en Simplicio, en Porfirio y en Estobeo. Moderato afirmaba que Platón había tomado de los pitagóricos la teoría de la materia, lo cual ha hecho pensar que procuraba reducir a la filosofía de éstos los fundamentos de la metafísica de aquél, pero en realidad interpretaba las teorías matemáticas del pitagorismo antiguo en el sentido de un platonismo concebido de manera monista. En este monismo, opuesto a las tendencias dualistas del verdadero pensamiento platónico, podemos reconocer —como lo hace Zeller— una influencia del estoicismo. Moderato, en efecto, solo veía en aquellas doctrinas matemáticas un simbolismo destinado a hacer accesibles los primeros principios

de la realidad que no se pueden aprehender fácilmente con el pensamiento ni expresar mediante el discurso, llamándose así uno a la unidad, a la identidad, a la igualdad, a la causa de la armonía y de la permanencia de todas las cosas, y dos a la alteridad, a la diferencia, a la divisibilidad, al cambio, etcétera. De esta manera los conceptos matemáticos —perdido su carácter científico— se reducían a símbolos de entidades metafísicas. En el ápice de éstas se encuentra, para Moderato, lo Uno primitivo, más allá del ser o de la esencia, y del cual provienen todos los grados de la realidad. Bajo la primera Unidad, o Mónada, hay una segunda, el ser real o inteligible, que es el mundo de las Ideas, al cual sigue una tercera Unidad, partícipe del primer Uno y de las Ideas: el alma. En el último lugar, por debajo de ésta, se encuentra la naturaleza de las cosas sensibles, que no participa de las realidades ideales pero está ordenada según el modelo que ellas le brindan. La razón originaria (*Hoheniaîos lógos*), que quiere proceder a la generación de las cosas sensibles, separa de sí la cantidad privándola de todas las formas: ésta proyecta una sombra que es la materia de aquellas cosas, y se forma tomando como modelo a las Ideas. En este tránsito gradual de la Unidad primitiva al mundo material de los objetos sensibles se presenta ya el tema fundamental del neoplatonismo; pero también en Moderato se manifiesta esa tendencia ecléctica que caracteriza a todas las filosofías de este período. Plutarco menciona como discípulo suyo a un cierto Lucio Tirreno (es decir, etrusco), pero solo le atribuye preceptos pitagóricos, no teorías religiosas o filosóficas.

Q. Sosio Seneción (n. quizá entre 55 y 59) vivió mucho tiempo en Grecia, donde conoció a Plutarco, probablemente hacia el año 98, esto es, poco antes de obtener el consulado (99). Por la parte que le cupo en la victoria de Trajano sobre los dacios logró las insignias del triunfo y su segundo consulado (107). Amigo íntimo del emperador, mantenía al mismo tiempo rela-

ciones con los grupos culturales más importantes de su época y estaba estrechamente vinculado con Plinio y más aún con Plutarco, quien le dedicó diversas obras (el *De profectibus in virtute*, las *Quaestiones conviviales* y las *Vidas paralelas*). De esto se deduce que, sin ser un pensador original, era un hombre de una cultura filosófica nada superficial; otras referencias de Plutarco inducen a considerarlo partidario, como él, del platonismo medio. Aunque C. Minicio Fundano tuvo por maestro a Musonio Rufo y siempre guardó simpatía al estoicismo, resulta verosímil pensar que también él, como su amigo Plutarco, se hallaba próximo al platonismo medio. Senador, cónsul en el año 107, más tarde procónsul de Asia bajo el principado de Adriano (124-125), quien lo hizo destinatario del rescripto sobre los cristianos, era una persona muy culta, que contaba con numerosos amigos entre las más insignes personalidades de su tiempo, como Plinio, Tácito y Plutarco. Éste lo pone como uno de los interlocutores y principal expositor del *De cohibenda ira*; y es probable que los pensamientos que le atribuye correspondieran, en sustancia, a sus convicciones. Zeller, basándose en los elogios que ciertos preceptos de Empédocles merecían a M. Fundano, infiere que éste tendía hacia algún tipo de neopitagorismo, pero la cosa resulta muy discutible.

Hacia el 150 d. C. debe de haber vivido C. Julio Sabino, llamado "filósofo platónico" en una inscripción. En el siglo II fueron partidarios del platonismo medio Apuleyo, Nigrino, Severo, un Lucio, un Censorino. Apuleyo, de quien no es seguro que tuviera como pronombre Lucio, nació en Madaura —hoy Mdauruch, en el departamento de Costantina— presumiblemente hacia 125 d. C., y pertenecía a una familia rica y distinguida. Su padre había sido uno de los decenviros *jure dicendo* de su ciudad. Tras recibir su primera enseñanza en Madaura, se trasladó a Cartago para seguir estudios gramaticales y retóricos, y estos últimos fueron siempre sus

predilectos. Viajó después a Atenas, donde cultivó en particular la filosofía; es probable que allí haya tenido por maestro al platónico Gayo, porque las doctrinas que expone en el *De Platone eiusque dogmate* concuerdan tanto con las del *Didaskalikós* de Albino (discípulo del nombrado), como para hacer pensar en la enseñanza de aquel filósofo como fuente común. Apuleyo se declaró siempre platónico en lo sucesivo; pero su platonismo —como en general el de su tiempo— era más bien ecléctico y estaba dominado por intereses místico-religiosos que lo impulsaron, durante su estada en Grecia (que le permitió llegar a poseer a la perfección la lengua helénica), a hacerse iniciar en numerosas religiones de misterios. Estudió además retórica, poesía, música, geometría y astronomía, cultivó las ciencias naturales, especialmente la historia natural, y reelaboró en latín las obras de Aristóteles y de su escuela sobre estos temas. Hizo largos viajes, sobre todo por el Asia griega, consumiendo en ellos gran parte de su patrimonio. Luego permaneció un tiempo en Roma, donde defendió con buen resultado diversas causas. Tras su vuelta a la patria, una enfermedad lo obligó a detenerse en Oea (Trípoli), cuando viajaba de Madaura a Alejandría: hacia esa época dio conferencias que tuvieron éxito, y fue así como trabó buenas relaciones con Loliano Avito, por ese entonces procónsul de África. En Oea vivía un joven llamado Sicinio Ponciano, a quien Apuleyo había conocido en Atenas; era hijo mayor de Pudentila, viuda desde hacía catorce años de Sicinio Amico, de quien había tenido otro hijo más, Sicinio Pudente. Según Apuleyo, Ponciano lo indujo a desposar a su madre, que ahora quería volver a casarse: una mujer rica, pero carente de belleza y ya de más de cuarenta años, o sea diez años mayor que el nuevo cónyuge. Aunque Apuleyo trató a sus hijastros con mucha generosidad, los parientes del primer marido lo atacaron por motivos de intereses, imputándole primero la muerte de Ponciano,

acaecida en Cartago; debieron abandonar la acusación, pero después incitaron al jovencito Pudente contra su padrastro y todos juntos lo acusaron de haber inducido a Pudentila a contraer matrimonio con él mediante el empleo de artes mágicas. El proceso tuvo lugar en Sabratha, durante el principado de Antonino Pío (quizá en 158), y ante el nuevo procónsul de África, Claudio Máximo, uno de los maestros de Marco Aurelio; se cerró con la declaración de inocencia del acusado, o al menos con su absolución por falta de pruebas, pero Apuleyo se vio obligado a abandonar Oea porque los enemigos no cejaban en su hostilidad hacia él. Después de esto residió, al parecer, en Cartago, o cuanto menos habría solido detenerse allí, donde había conquistado el favor del público que escuchaba sus conferencias; era el orador oficial de la ciudad, que había erigido estatuas en su honor y lo nombró sacerdote de la provincia para el culto imperial. No desempeñó funciones públicas, presumiblemente por voluntad propia. Se ignora la fecha de su muerte (¿180?).

Apuleyo escribió obras muy numerosas y variadas, en griego y en latín, pero la totalidad de las primeras y muchas de las segundas se han perdido. Se conservan dos obras retóricas, el *De magia* o *Pro se de magia* y los *Florida*; una novela, las *Metamorphoses*; dos tratados filosóficos que seguramente le pertenecen, el *De deo Socratis* y el *De platone eiusque dogmate*, y dos cuya atribución es discutida, el *Perì hermeneías* y el *De mundo*. *De magia* es el título de la *Apologia* o autodefensa contra la acusación de magia. Los *Florida* constituyen una especie de antología de discursos de Apuleyo (compuestos, según parece, bajo M. Aurelio y L. Vero), integrada por veintitrés extractos de distinta longitud. Está dividida en cuatro libros, siguiendo el plan de una recopilación de discursos completos, hecha por el autor. No se pueden determinar el criterio ni la finalidad de la selección, que se considera obra de un discípulo. Las

Metamorphoses, la obra principal de Apuleyo, narran las aventuras de un joven griego, Lucio, quien, transformado mágicamente en un asno, recupera su forma humana con el auxilio de Isis, tras haber comido una corona de rosas que llevaba un sacerdote de la diosa en una ceremonia en honor de ésta. La novela coincide, en la narración central, con una obra corta griega, *Lucio el asno*, atribuida a Luciano; el mismo argumento era tratado también en las perdidas *Metamorfosis* de Lucio de Patras. Pero como en la novela de Luciano el protagonista se llama Lucio, algunos creen que el ensayo perdido era anónimo o llevaba un nombre falso: sobre las relaciones entre estas tres composiciones se han formulado muy diversas hipótesis. El *De deo Socratis*, desarrollando algunas alusiones platónicas, trata acerca de los dáimones, entre los cuales se incluye al de Sócrates. El *De Platone eiusque dogmate* es una introducción al estudio de Platón que abarca toda la física, es decir, la metafísica y la filosofía de la naturaleza (libro I), y la ética (junto con la política: libro II): falta el libro tercero, sobre la dialéctica, pero se conserva un tratadito de lógica formal, el *Perì hermeneías*, aunque constituye un trabajo aparte. Es atribuido a Apuleyo, si bien se ha impugnado —de manera no definitiva— su autenticidad; el hecho de que no tenga un carácter platónico sino aristotélico puede explicarse por el eclecticismo de la época. Tampoco se ha demostrado que sea apócrifo el *De mundo*, reelaboración del escrito seudoaristotélico de igual título compuesto hacia fines del siglo II o a comienzos del siglo I a. C. Apuleyo escribió muchas otras obras, hoy perdidas, mencionadas por él mismo en la *Apologia* o por autores posteriores. Entre las primeras se cuentan estudios naturalistas en griego y en latín, relativos sobre todo a zoología y en especial a los peces. También hay referencias a otros trabajos científicos: *De arboribus*, *De de rustica*, *Medicinalia*, *Astronomica*, *De arithmetica*, *De musica*. Apuleyo compuso además

diversos discursos, una traducción del *Fedón*, la novela *Hermágoras*, de la que se conservan dos fragmentos, poesías de todos los géneros, *Quaestiones conviviales*, un *De republica*; hay alusiones a una *Epitome historiarum* y a un *Erotikós*, que consistiría, al parecer en una colección de anécdotas amorosas. Se considera apócrifo el tratado *Asclepius* (que forma parte de la colección hermética), así como el *De herbarum virtute*, el *De remediis salutaribus* y las *Physiognomonica*.

Es evidente que Apuleyo, que se declaraba filósofo, entendía por filosofía ya la actividad literaria y retórica, ya el saber en general (humanista, matemático, naturalista, especulativo y religioso), del cual la filosofía en sentido verdadero y propio solo constituía una pequeña parte. Sin duda, por sus gustos, sus hábitos literarios y estilísticos y sus actividades de orador y de maestro de elocuencia, fue esencialmente un rétor, comparable a otros rétores contemporáneos, los representantes de la segunda sofística griega y autores como Frontón en el mundo latino; pero, como se ha observado muchas veces, se distingue de ellos, a quienes resultaba por completo indiferente el contenido de su virtuosidad formal o, cuanto menos, lo subordinaban enteramente a ésta, porque estaba animado por un deseo vivo y sincero de dominar todo el saber contemporáneo. Sin embargo, se contentaba con un enciclopedismo superficial, sin profundizar las cuestiones tratadas y limitándose a yuxtaponer, sin reelaboración personal, lo que había aprendido de otros. Pero no se reconoce suficientemente que aunque en Apuleyo no hay un interés que constituya la raíz de los demás, se advierte, no obstante, una preocupación más fuerte que todas, la religiosa, coloreada de misticismo, por una parte, y de ocultismo y superstición, por la otra, y concordante con la tendencia prevaleciente en la conciencia contemporánea, que obliga cada vez más a la especulación filosófica a asumir el aspecto teológico de una teoría de la redención y de la salvación. A la preocupación religiosa se subordinan en Apuleyo tanto las especulaciones filosóficas como los estudios científicos, que por aquel entonces se distinguían escasamente de las disciplinas ocultas y de la magia en particular. Bajo estos aspectos se mueve —si bien en un nivel indudablemente muy inferior— siguiendo las pautas de Posidonio (a quien, sin embargo, no revela conocer), cuyas variadas indagaciones científicas personales diluye en compilaciones de tipo enciclopédico, a la vez que desarrolla y exaspera sus gérmenes de misticismo, de ocultismo y de superstición. Por eso, algunos padres de la Iglesia (Lactancio, San Jerónimo, San Agustín) lo compararon a un taumaturgo como Apolonio de Tiana, contraponiendo ambos a Jesús, y más tarde la Edad Media lo consideró un mago.

Como ya hemos señalado, el platonismo de Apuleyo tiene un carácter ecléctico, ya que junto a la enseñanza de la escuela platónica expone teorías de otras fuentes (pitagóricas, aristotélicas). Como Platón, Apuleyo distingue dos sustancias o esencias, que unidas engendran todas las cosas y un mismo universo: una, aprehensible solo con el pensamiento, es simpre igual a sí misma, eterna y verdaderamente *es*; la otra, que puede caer bajo el alcance de los sentidos, debe valorarse mediante la opinión sensible e irracional, nace y muere y puede decirse que verdaderamente no existe. En un texto, la primera esencia comprende a Dios, la materia, las formas de las cosas (o Ideas) y el alma; en otro, más acorde con Platón, el alma no está incluida entre los primeros principios. Dios es incorpóreo, uno, inmensurable, es el que ha engendrado todas las cosas, es feliz y otorga la felicidad, es supremamente bueno, está exento de las ataduras de la pasividad y la actividad. Es inefable y apenas puede ser vislumbrado alguna vez por los sabios, en un destello instantáneo, cuando han logrado, en los límites de la posibilidad, separarse del cuerpo. Por debajo de la Divinidad suprema se hallan los otros dioses: los visibles

(los cuerpos celestes) y los invisibles, como los doce que habitan el Olimpo, seres animados, incorpóreos, superiores a cualquier contacto con el cuerpo, sin principio ni fin, buenos por sí mismos. No está clara la relación de estos dioses con la Isis ensalzada en las *Metamorfosis,* que se llama a sí misma "madre de la naturaleza de las cosas, señora de todos los elementos, progenie inicial de los siglos, suprema entre los númenes, reina de los manes, primera de los seres celestiales, uniforme aspecto de todos los dioses y las diosas", pero que se identifica solamente con diferentes divinidades femeninas (XI, 5). Como ocurre en general en las religiones de los misterios, se nota aquí la tendencia a reducir todo el panteón pagano a una sola Divinidad, aunque sin negar la existencia independiente de otras personalidades divinas. Por otra parte, resulta oscura la relación entre esta Divinidad, que personifica la potencia de la naturaleza, y aquella otra suprema e inefable antes mencionada. La especulación filosófica derivada de Platón y la intuición religiosa de los misterios, yuxtapuestas en esta forma, se mantienen divergentes. Con respecto a las Ideas, Apuleyo afirma en una ocasión, de manera muy inexacta, que son "no circunscritas, carentes de forma, indistintas en cuanto al aspecto o la cualidad" (*inabsoluta, informes, nulla specie nec qualitatis significatione distinctae: De Plat. eiusque dogm.*, I, 5); en otro pasaje las caracteriza mejor como las formas simples, eternas e incorpóreas de todas las cosas (*ibid.*, 6). La materia es increable e incorruptible: es una magnitud ilimitada e infinita. Originariamente informe, tiene la capacidad de recibir figuras y divisiones, y no es ni corpórea ni incorpórea. Es el principio de todos los cuerpos, ya que Dios, imprimiendo en ella las imágenes de las Ideas (formas o modelos de las cosas), hizo surgir los cuatro elementos, que luego produjeron por combinación todos los otros seres del mundo, animados e inanimados. El mundo ha tenido un comienzo, pero como reconoce por causa a Dios su

duración no tiene término. Aunque Apuleyo no habla del alma cósmica sino de la celestial, se advierte con claridad que, como Platón, admite que ésta, que es la fuente de todas las otras almas (las cuales son, sin excepción, incorpóreas e imperecederas), está incluida en el universo. Dice que es una mente y la llama sapientísima, indicando con esto que se trata de una sustancia racional; al mismo tiempo declara que es una virtud (o potencia) generadora. Todo lo que sucede naturalmente —y por ende de manera recta— está regido por la Providencia, que es un pensamiento divino que vela por la prosperidad de aquello a lo cual se refiere, y cuya realización se efectúa mediante esa ley divina que es el hado o destino, con el cual ella coincide. Pero no está todo gobernado por el destino, porque hay cosas que dependen de nosotros o de la fortuna. De los seres terrestres, el más elevado es el hombre, en quien el alma reina sobre el cuerpo. Como Platón, Apuleyo distingue tres partes del alma: la racional, la irascible y la desiderativa o apetitiva. No está claro si limita la inmortalidad a la primera o la extiende a las tres. Tanto los Dioses como los hombres son seres animados, pero los primeros difieren marcadamente de los segundos, sobre todo porque habitan en un lugar sublime: lejos de nosotros, llevan una vida perenne y bienaventurada y tienen una naturaleza perfecta, en tanto que los seres humanos, a pesar de tener un alma inmortal, son mortales en cuanto al cuerpo y están sumidos en desgracias que hacen de sus vidas un constante lamento. Como los Dioses no pueden entrar en relación con los hombres, deben existir ciertas potencias divinas intermedias, habitantes del aire —situado entre el éter superior y nuestra tierra, que ocupa el lugar más bajo—, cuya función es la de hacer conocer a los Dioses nuestros deseos y nuestros méritos. Llamados dáimones por los griegos, llevan a los habitantes del cielo plegarias y súplicas, y a los de la tierra dones y auxilios. Los *dáimones* [o demonios] son, como los hombres, seres

animados y razonables, aunque capaces de experimentar pasiones; poseen la cualidad propia de vivir en el aire y tienen en común con los Dioses la inmortalidad de su existencia. En la demonología desarrollada ampliamente en el *De deo Socratis* (que parte de algunas sugerencias del *Banquete* platónico, pero sigue las líneas generales del pensamiento de Posidonio), Apuleyo atribuye a los *dáimones* los milagros de la magia y todo lo que permite conocer el futuro; asimismo, de las diferencias entre sus predilecciones hace derivar las diferencias que hay entre las diversas instituciones y en las prácticas religiosas. Entre los *dáimones* más elevados, que están libres de ataduras corpóreas, se encuentran los que son testigos y custodios de la vida de cada hombre, de quien no solo conocen las acciones sino también los pensamientos: después de la muerte llevan a las almas ante el tribunal que debe juzgarlas, y sus testimonios determinan las sentencias que aquél dicta. A las almas humanas se las llama en un cierto sentido *dáimones* aun mientras están encerradas en el cuerpo, pero en otro sentido solo se les aplica esa denominación cuando han salido de él (*los Lemures*).

Es menos importante el estudio de la ética, en el libro II del *De Platone*, del cual basta mencionar algunos conceptos. La filosofía moral tiene por misión enseñar cómo puede alcanzarse la vida dichosa, es decir, el sumo bien (las expresiones no han sido tomadas de Platón, sino de las filosofías helenísticas). Los bienes primeros y más altos existen por sí, mientras que los demás solo son tales gracias al saber de quien hace uso de ellos. Los bienes primeros son Dios y esa inteligencia a la que Platón llama *noûs*, acerca de la cual, sin embargo, Apuleyo nada dice después; además se incluyen los bienes que derivan de aquéllos, o sea las virtudes del alma: la prudencia, la justicia, la continencia (que reemplaza aquí a la templanza) y el valor. Todos ellos son bienes divinos; son humanos, en cambio, los relativos a la comodidad del cuerpo y los llamados externos. Los segundos son bienes para los sabios que tienen mesura y razón, pero son males para los necios y para quienes no saben cómo usarlos. Viene en seguida el examen (bastante inconexo) de las virtudes y los vicios, que podemos omitir aquí para mencionar, en cambio, que según Apuleyo el fin de la sabiduría es, sí, hacer que quien la posee siga e imite a Dios, pero para esto debe unir la acción al conocimiento teórico, pues la suma Divinidad no se limita a considerar la totalidad de las cosas sino que también las rige con su Providencia. Transcurrida piadosamente la vida, el alma del sabio residirá junto a los bienaventurados y se unirá a los coros de los Dioses y de los semidioses. A continuación del estudio de la moral individual Apuleyo se ocupa de la política, siguiendo de cerca la *República* y las *Leyes* de Platón. También en lo que atañe a la suprema finalidad de la vida aparece la divergencia ya señalada entre la especulación filosófica y la intuición religiosa de los cultos de los misterios. En efecto, mientras en el *De Platone...* la felicidad debería consistir en la posesión del sumo bien, o sea en el conocimiento de Dios y en la imitación de su obra (aun cuando resulta difícil que pueda admitirse esto cuando se considera que la mente solo en fugaces instantes puede tener la visión esplendorosa de la más alta Divinidad), las cosas se presentan de un modo completamente distinto en las *Metamorfosis*. En esta obra, Isis, a quien se proclama la santa y perpetua salvadora del género humano, que concede un dulce afecto de madre a las desventuras de los miserables (y que por ello, por ocuparse de los asuntos humanos, debería ser tan solo un daimon y no, como lo es, una Divinidad, más aún, la Divinidad que tiende a absorber a todas las otras), no solamente ofrece a Lucio un puerto donde descansar al abrigo de los golpes de la fortuna, sino que incluso hace que él, en el rito iniciatorio, tras franquear el límite de Proserpina, atraviese las esferas de todos los elementos y

vea de cerca a los Dioses menores y supremos. De este modo, superada la muerte y nacido a una nueva vida, aquél se torna la imagen viviente de la Divinidad solar, Osiris. Teniendo en cuenta la afirmación de que los Dioses superiores rinden culto a Isis, resulta difícil admitir que deba conducir hacia la Divinidad suprema e inefable, a la cual no se hace referencia alguna en las *Metamorfosis*. Para complicar las cosas, la historia de Amor y Psique incluida en la novela casi seguramente simboliza la suerte del alma, que tras dolorosas vicisitudes logra alcanzar, con el favor divino, la inmortalidad dichosa: aquí no solo es incierto el significado de Eros sino que, además, se atribuye la salvación de su amante al auxilio de Júpiter. Podemos decir, en resumen, que las preocupaciones religiosas predominan siempre en Apuleyo, pero debido a su diversidad y su carácter heterogéneo no logran organizarse de manera coherente e incluso se tiene la impresión de que se acentúan las creencias de los cultos de misterios antes que las especulaciones filosófico-teológicas. Al neoplatonismo tocará cumplir lo que en sus predecesores solo está esbozado.

Hacia mediados del siglo II d.C. debe haber vivido Nigrino, filósofo platónico, a quien Luciano visitó en Roma, según declara en el diálogo homónimo que le envió con una dedicatoria. A pesar de que ninguna de las manifestaciones que le atribuye lleva el sello de una escuela determinada, esto puede deberse a la naturaleza del asunto tratado, el elogio de Atenas en contraposición a Roma, tema que permitía condenar la búsqueda de la riqueza y el lujo, pero resultaba poco apto para caracterizar una posición filosófica en particular.

También perteneció al platonismo medio Severo, sobre cuya vida, transcurrida probablemente hacia la mitad del siglo II d.C., faltan noticias. De él menciona Proclo un comentario al *Timeo*, y Eusebio reproduce un largo fragmento suyo *Acerca del alma*, que podía formar parte de aquella obra o de un tratado especial. Proceden

asimismo de estudios sobre el alma las referencias que de él nos da Estobeo. Las informaciones que tenemos acerca de su filosofía, si bien no permiten una reconstrucción orgánica, muestran que tenía un carácter ecléctico, pues además de las platónicas comprendía teorías estoicas, peripatéticas y neopitagóricas; pero los elementos estoicos imprimían a ese pensamiento una tendencia monista reñida con el dualismo de Platón. En efecto, ajustándose a la teoría estoica de las categorías, Severo consideraba como género supremo, por encima del ser y del revenir, al *tí* (algo), entendido como *to pân* (el todo). Se relaciona con la iniciativa de Posidonio —seguida después por continuadores cada vez más numerosos— el esfuerzo de intercalar términos intermedios entre los opuestos. Así, al interpretar la teoría platónica del *Timeo* sobre la composición del Alma del Mundo, Severo concebía ésta como una realidad geométrica constituida por el punto indivisible y por la extensión divisible. De tal modo, entre la realidad indivisible y siempre idéntica (realidad ideal) y la divisible que deviene en los cuerpos (o realidad sensible) a las que se refiere el *Timeo* (35 *a*), se interponían dos realidades matemáticas, una indivisible, la otra divisible. Este matematismo ha hecho pensar en influencias neopitagóricas, pero podría derivar de la última filosofía de Platón. Igual tendencia a buscar intermediarios se manifiesta en la crítica contra la distinción platónica de dos partes del alma, una impasible y la otra no (en realidad Platón distinguía la parte racional e inmortal de la parte irracional y mortal): Severo sostiene que en tal caso el alma no sería imperecedera, porque los dos elementos opuestos se dividirían si un tercero no sirviera de vínculo entre ellos. Considerando aquella teoría como una acomodación a la mentalidad común, sustituyó (como había hecho Posidonio antes que él) la doctrina platónica de las partes del alma por la aristotélica de las facultades o potencias de ésta. Como fundamento de todas las funciones cognoscitivas pone al

lógos. Con respecto a la cuestión de si Platón había o no admitido la eternidad del mundo, que había tenido soluciones opuestas, Severo sostuvo la tesis de que en sentido propio aquél no ha tenido origen, pero que el mundo actual ha sido engendrado: retomaba así la teoría de un mundo de por sí eterno, que empero se forma y se destruye periódicamente. En conjunto, debemos advertir en Severo un antecedente significativo del neoplatonismo.

Al parecer perteneció al platonismo medio un tal Lucio, de quien solo sabemos que compuso una amplia crítica de las categorías aristotélicas, seguida por Nicóstrato (contemporáneo suyo, al parecer, florecido hacia 160-170 d.C.): de la obra del segundo tomó muchos fragmentos Simplicio. Se considera que el tratado de Nicóstrato, y por ende el de Lucio, representaba la corriente ortodoxa del platonismo: la crítica más importante que se hacía a Aristóteles era la de que su teoría unitaria de las categorías no respetaba el contraste entre la esfera inteligible y la sensible. Las críticas de Nicóstrato y consiguientemente las de Lucio ocuparon un lugar central en las discusiones habidas en el seno del neoplatonismo sobre la doctrina aristotélica de las categorías.

De Censorino, Alejandro de Afrodisia menciona y discute una teoría de los colores.

4. FILÓSOFOS NO PERTENECIENTES A UNA TENDENCIA DETERMINADA

No puede decirse a qué escuela pertenecieron Julio Grecino, del orden senatorial, padre de Agrícola, llamado por Séneca *vir egregius*, y Marciano, a quien Marco Aurelio menciona entre sus maestros. El primero fue condenado a muerte por Calígula quien, según narra Tácito, le había cobrado odio porque descollaba por su elocuencia y sabiduría (filosofía); escribió una obra de viticultura que sirvió de fuente a Celso. Noticias referentes a la historia de la filosofía se encuentran en la obra de Aulo Gelio (nacido hacia 130 d. C. ¿en Roma?; m. ?), quien tuvo primero como principales maestros a Frontón y a Favorino y especialmente, en Atenas, al platónico Calvisio Tauro. Conoció al cínico Peregrino Proteo y a Herodes Ático. De vuelta en Roma desempeñó el cargo de juez en los *judicia* privados; más tarde se consagró libremente a sus inclinaciones literarias. Desde joven quiso reunir lo más importante y más interesante que había hallado en sus lecturas y mientras residía en Atenas comenzó a llevar a cabo su proyecto en la obra titulada *Noctes Atticae* (publicada en 169 ó en 175), en veinte libros, que, con excepción del VIII y de varias lagunas, han llegado hasta nosotros. Es una miscelánea que habla de toda suerte de temas y discute cuestiones de toda índole, inclusive filosóficas. Aulo Gelio se ocupa de la vida de los escritores, cita pasajes de obras (a menudo perdidas), trata problemas de imitación, de autenticidad, de crítica textual... Más que presentar los asuntos de manera sistemática, se complace en hacerlos considerar por personas que conversan o discuten. Un Censorino gramático, autor de un libro *De accentibus* del que se conservan dos fragmentos, escribió en el año 283 una obra *De die natali*, de variado contenido, que incluye una lista de las opiniones de los filósofos griegos sobre la generación humana y sobre cuestiones afines, que procede de Varrón. Se ocupó de filosofía Julia Domna, esposa de Septimio Severo.

Más que a la filosofía, se dedicó a los estudios teológicos y a las antigüedades religiosas Cornelio Labeón, quien procuró reavivar las viejas creencias del paganismo mediante una interpretación alegórica. Su cronología se mantiene en la incertidumbre; pero como al parecer Arnobio, aunque no lo nombra, polemiza con él y lo considera un autor todavía actual, podemos situarlo en el siglo III. Habría sido contemporáneo de Plotino, pero

(aunque incluía a Platón entre los semidioses) no hay razones para considerarlo neoplatónico, como se ha hecho, pues en lo que otros autores han conservado de sus trabajos no se encuentran las teorías características del neoplatonismo. Escribió con seguridad dos obras, *De oraculo Apollinis Clarii* y *De dis animalibus*. Respecto de otras tres, *De dis penatibus, Fasti* y *Disciplina etrusca*, no existe certeza. *De oraculo* exponía probablemente un sistema teológico en el que se afirmaba la tendencia a identificar diversas divinidades mayores y a interpretarlas en sentido físico, como realidades naturales fundamentales (Sol, Luna, Tierra). Por debajo de estas divinidades mayores (*di selecti*) se hallaban, al parecer, seres divinos inferiores (*numina*), subdivididos en buenos y malvados, y descendiendo un grado más se encontraba a los semidioses y a los héroes. Entre éstos y los hombres están los *dáimones*, divididos también en buenos y perversos. Esta distinción ya figura en Jenócrates, por lo cual no hay motivos para considerarla neoplatónica. Es más verosímil que la teoría de los seres divinos buenos y malvados revele en Labeón influencias etruscas. En el *De dis animalibus* hacía provenir algunas figuras divinas (como los penates y los lares) de las almas humanas, relacionándolas quizá con los *dáimones*. Las obras de C. Labeón eran importantes sobre todo porque se fundaban en un estudio amplio y profundo de las opiniones de autores más antiguos, como Varrón y Nigidio Fígulo, cuyo conocimiento transmitieron a los escritores cristianos.

Capítulo IV

EL NEOPLATONISMO

El neoplatonismo, hacia el cual confluían las corrientes filosóficas y religiosas mayores de los primeros siglos de la era cristiana, fue iniciado en Alejandría por Amonio Sacas (*ca.* 175-242), pero la fundación como sistema se debe a su discípulo Plotino (n. en Licópolis, Egipto, *ca.* 203-204, m. 269-270) quien, teniendo ya más de cuarenta años, se estableció en Roma y enseñó allí durante veintiséis años con mucho éxito hasta que, gravemente enfermo, se trasladó a la Campania, donde acabó su vida. Esta tendencia, que durante siglos constituyó la filosofía del paganismo declinante, asumió aspectos diversos en las escuelas que se formaron en varios centros. Porfirio de Tiro, el discípulo más importante de Plotino, que vivió mucho tiempo en Roma y en Sicilia, fue maestro de Jámblico, el fundador de la escuela siríaca, esencialmente teosófica y teúrgica, a la cual estuvo estrechamente ligada la de Pérgamo, de la que fueron miembros Juliano el Apóstata y Salustio. Jámblico fue seguido también en más de un aspecto, por la escuela de Atenas, pero ésta asignó un papel más importante a la

especulación metafísica y comentó en forma intensa las obras de Platón y —especialmente— las de Aristóteles. Esta escuela, de la que Proclo es el máximo representante, fue cerrada, en tiempos de Damascio y Simplicio, por Justiniano, quien en el año 529 prohibió que se enseñara filosofía en Atenas. Con la escuela de Atenas se hallaba vinculada la de Alejandría, que también practicaba la exégesis platónica y aristotélica, pero que en lugar de las especulaciones metafísicas y el misticismo religioso prefería las investigaciones matemáticas y naturalistas. En estos aspectos, los neoplatónicos occidentales se hallan próximos a esta escuela. Los partidarios más significativos y más numerosos del neoplatonismo no se encuentran en el Occidente latino, sino en el Oriente helénico. Antonino y Longino, discípulos ambos de Amonio Sacas, defendieron contra Plotino la tesis de que las Ideas (los universales) existen fuera del Intelecto. Amelio Gentiliano, nacido en Etruria, fue primero discípulo de un Disímaco (probablemente el estoico), pero después (246) se trasladó junto a Plotino, cuyas lecciones siguió hasta 269, año en el cual fue a vivir a Apamea; sin duda residió mucho tiempo aquí, como lo indica la denominación de Apameo con que se lo conoció. Es, con Porfirio, el único discípulo de Plotino de cuya producción científica haya constancia. Publicó gran número de obras, escritas con prolijidad y en estilo ornado. Compiló las lecciones de Plotino en cien libros, lo defendió contra la acusación de haber plagiado a Numenio (un neopitagórico de la segunda mitad del siglo II d. C.) en una obra dedicada a Porfirio sobre las diferencias entre uno y otro, refutó en dos trabajos las críticas del mismo Porfirio contra el maestro y examinó el carácter de la filosofía de éste en una carta dirigida a Longino. También compuso una obra en cuarenta libros contra un oráculo atribuido por autores cristianos al seudo Zostriano, y dio forma escrita a casi todas las enseñanzas de Numenio, las que, además, resumió y aprendió de

memoria. Se discute si compuso comentarios al *Timeo* y a la *República* de Platón. En sustancia era un escritor carente de originalidad, que seguía de cerca los pasos de Plotino, pero no penetraba en su pensamiento más profundo y asociaba las enseñanzas de aquél con la mística numérica del neopitagorismo y con doctrinas de Numenio. De éste debe haber tomado la división del Intelecto en tres Demiurgos; se oponía, en cambio, a la distinción trazada por Plotino entre las almas particulares y la universal y consideraba a las primeras como diversos modos de presentación de la segunda. También en su mística numérica y en sus acentuadas tendencias supersticiosas se alejaba bastante de Plotino. Las lecciones de éste fueron seguidas, según Porfirio, por muchos senadores, entre los cuales se ocuparon de filosofía principalmente Marcelo Oroncio, Sabinilo (cónsul en 366) y Rogaciano. Este último se granjeó los más vivos elogios del maestro al abandonar el cargo de pretor, renunciar a sus bienes y liberar a sus esclavos, tras de lo cual fue a vivir junto a amigos suyos, practicando ayuno día por medio. Una singular reverencia hacia Plotino, aunque siguió la carrera pública, era la que sentía Castricio Firmo, quien había llegado a querer con afecto de hermano a Porfirio; éste le dedicó el tratado *Sobre la abstinencia* cuando, tras la muerte del maestro, Castricio abandonó el régimen vegetariano. Había también algunas mujeres muy fieles a Plotino y con gran afición a la filosofía; entre ellas se contaba Gemina —en cuya casa vivía aquél— y una hija suya de igual nombre. El emperador Galieno y su mujer Salonina tenían en alta estima al filósofo quien, de no haber sido por la intervención hostil de algunos personajes malévolos de la corte, habría conseguido que se restaurara una ciudad destruida de la Campania, a la que se habría dado el nombre de Platonópolis, para que la habitaran filósofos que se sujetarían a las leyes de Platón. El romano Crisaorio, quien según algunos testimonios era senador, es

mencionado entre los discípulos de Porfirio, que le dedicó la *Introducción a las categorías y otras obras.*

Quien más destaca su personalidad entre los neoplatónicos romanos es el emperador Juliano (Flavio Claudio), aunque a la verdad interesa más a la historia política y de la religión que a la de la filosofía. Nacido en Constantinopla en el año 331 d. C., fue su padre Julio Constancio, quien, a su vez, era hijo de Constancio Cloro; quedó muy pronto huérfano de su madre Basilina y luego perdió al padre y a un hermanastro en la matanza que, al subir al trono los hijos de Constantino, acabó con todos los descendientes de Constancio Cloro, excepto el propio Juliano y su hermano mayor, Galo.

Juliano fue enviado primero a Nicomedia; más tarde, estuvo seis años relegado con su hermano Galo en la población de Macellum, en Capadocia. En este tiempo se dedicó al estudio de la literatura y de la religión. En 347, Constancio II, que carecía de herederos y se hallaba mal avenido con su hermano Constante, llamó a Galo a Constantinopla para prepararlo para la sucesión y, tras haberle confiado el gobierno de Oriente, en 351, habiendo quedado como único jefe de todo el Imperio, le confirió el título de César y le entregó en matrimonio a su hermana Constancia. Juliano continuó sus estudios en Constantinopla y en Nicomedia y, ya con permiso para viajar, pudo conocer a los principales discípulos de Jámblico, recibiendo en especial el influjo de Máximo de Éfeso, que era esencialmente un teúrgo. Así fue como a los veinte años, Juliano, educado en el cristianismo, se alejó de él para abrazar una doctrina filosófico-religiosa que fundamentaba y justificaba el politeísmo pagano. En 354 Constancio hizo dar muerte a Galo, que le había provocado una desconfianza cada vez mayor, y dispuso que se retuviera a Juliano en Milán; pero éste, gracias a la protección de la emperatriz Eusebia, obtuvo luego permiso para trasladarse a Constantinopla, aunque allí fue objeto de las sospechas del emperador y

debió sufrir las insidias de cortesanos hostiles. A raíz de una nueva intervención de Eusebia, Juliano recibió la orden de residir en Atenas (354), donde se entregó a los estudios filosóficos. A fines de 356, el emperador, sin herederos, lo llamó de nuevo a la corte, lo nombró César, lo hizo casar con su hermana Elena y le asignó la misión de restablecer el orden en las Galias, amenazadas por los germanos y guarnecidas por tropas infieles. Juliano (que había recibido las insignias consulares el 1º de enero de 356) consiguió asegurarse el afecto de los soldados y obtener importantes victorias sobre los francos y los alemanes (356-368). Constancio II, que le tenía temor, le ordenó que enviara a Oriente, contra Persia, las mejores legiones gálicas, pero éstas se rebelaron y proclamaron emperador a Juliano, quien concluyó por aceptar la designación (359). Después de inútiles negociaciones, refutó las acusaciones del emperador mediante cartas dirigidas al Senado de Roma, a los atenienses, a los espartanos y a los corintios y marchó con sus tropas contra su primo quien, mientras procuraba cerrarle el camino a Oriente, murió repentinamente nombrándolo sucesor. Juliano, tras una entrada triunfal en Constantinopla a fines de 361, le rindió honores solemnes y celebró la apoteosis en su honor; pero si bien respetó la memoria de Constancio, atacó a sus cortesanos y consejeros. Al mismo tiempo (mientras llevaba, como Marco Aurelio, una vida severa y rígida, trabajando con aplicación para el Estado y en sus estudios) reducía el número de funcionarios de la corte, reprimía el lujo y la molicie que reinaban en ella, nombraba para los empleos a hombres destacados por su valía intelectual y moral, y emprendía reformas administrativas, judiciales y financieras. Apenas ascendió al trono restableció la religión y el culto del paganismo —que había practicado en secreto durante muchos años— con la esperanza de hacer resurgir la grandeza de la antigüedad griega y romana. Cuando todavía estaba en Galia había procla-

mado la tolerancia hacia el cristianismo, pero la lucha en defensa del paganismo desembocó en persecuciones. Aunque algunas manifestaciones de violencia pagana, que el emperador no supo reprimir, no respondían a sus deseos, la posición privilegiada que asignaba a la religión pagana (en cuyos mitos veía verdades reveladas por los Dioses) y la reorganización de su culto según el modelo cristiano implicaban la victoria de aquélla sobre el cristianismo, y además Juliano procuró debilitar a este último excluyendo a sus adherentes de las funciones públicas y, en especial, de la enseñanza. Con esto suscitó la oposición de los cristianos, sin lograr infundir una vida nueva al paganismo, cuyos partidarios dieron muestras de falta de vigor y carencia de entusiasmo. Mientras desarrollaba su lucha anticristiana, Juliano preparaba, en Constantinopla primero y luego en Antioquía, la campaña contra el rey de Persia Sapor II (362-363). Obtuvo algunos éxitos, pero las dificultades del terreno le obligaron a retirarse y en un encuentro victorioso con el enemigo fue herido mortalmente por una flecha. Impasible frente a la muerte, expiró poco después, a los treinta y dos años de edad (26 de junio de 363). La leyenda de que al morir habría exclamado "¡Has vencido, Galileo!" aparece por primera vez en un escritor cristiano del siglo v, Teodoreto. Su cadáver fue llevado de vuelta a Tarso.

Juliano escribió, en griego, obras en gran parte conservadas. Han llegado hasta nosotros los *Discursos* (I-VIII), la *Carta a los atenienses*, la *Carta al filósofo Temistio*, *Los Césares* (o *La fiesta de las Saturnales* o *El banquete*), el *Misopogon*, numerosas cartas, algunas leyes y, además, numerosos fragmentos, entre los cuales son particularmente importantes los de una obra *Contra los cristianos* (conservados en la refutación de S. Cirilo de Alejandría) y un fragmento de una epístola a un sacerdote. Se perdieron un libro *Sobre la batalla de Estrasburgo* y las *Cartas a los corintios, a los lacedemonios* y al *Senado de Roma*. Carecen de fundamento las suposiciones acerca de otras obras perdidas. La ordenación cronológica que parece preferible, en conjunto, es, con algunas modificaciones, la de Bidez: *Discursos*, I, III, II; *Libro sobre la batalla de Estrasburgo*; *Disc. VIII* (escrito en Galia); *Cartas a los atenienses*, a los *Corintios*, a los *Lacedemonios*, al *Senado de Roma*, al *Filósofo Temistio* (escritas antes de entrar en Constantinopla); *Disc.* VII, V, VI (o VII, VI, V; escritos en Constantinopla); *Disc.* IV; *Los Césares, Misopogon*; *Fragmentos de una epístola*; *Contra los cristianos* (escritos en Antioquía). Según algunos, *Los Césares* fueron compuestos en Constantinopla. Los *Discursos* I y III (panegíricos de Constancio II y de Eusebia) deben haber sido escritos en las Galias (diciembre de 355 - junio 356). El *Disc.* II (sobre las empresas de Constancio o sobre la monarquía, redactado para disipar posibles sospechas del nombrado, en el invierno del 358 al 359) tiene como verdadero objeto la exposición y exaltación del ideal soberano; ya se encuentran allí algunos pensamientos centrales de la doctrina de Juliano. El libro *Sobre la batalla de Estrasburgo* comprendía asimismo el relato de los antecedentes de ese combate. El *Disc.* VIII, escrito por Juliano para consolarse por la partida de su cuestor y amigo Salustio (Saturnino Segundo Salucio o Salustio), es también una exhortación (protréptico) dirigida al que partía, a quien luego nombró *praefectus praetorio Orientis*, a fines de 361. Juliano lo llama griego. Se lo ha identificado con el autor de un trabajo *Sobre los dioses y sobre el mundo* (extracto quizá de una obra más amplia), al que se ha calificado de catecismo de la religión pagana en la interpretación neoplatónica; probablemente tendía a favorecer y difundir la acción religiosa de Juliano. En el *Disc.* VIII se ha señalado la influencia de Dión Crisóstomo. Las cuatro *Cartas a los atenienses* pertenecen al otoño del año 361. La *Carta al filósofo Temistio* vuelve a presentar las teorías políticas de Juliano que ahora,

ya emperador, procuraba poner en práctica. Los *Disc.* VII y VI (*Al cínico Heraclio* [diciembre de 361 - junio de 362] y *Contra los cínicos ignorantes* [mayo-junio de 362]) son una polémica contra los neocínicos, afines a los cristianos, a los cuales se contraponen los antiguos representantes del cinismo auténtico. El *Disc.* VII está dirigido contra Heraclio, quien en una carta pública había satirizado a Juliano (o éste al menos así lo pensaba) y en un mito había hablado irreverentemente de los Dioses; en el discurso se trata asimismo sobre la forma como deben presentarse los mitos. También aquí se ha encontrado el influjo de Dión Crisóstomo. La polémica contra los nuevos cínicos continúa en el *Disc.* VI, en el cual se defiende a Diógenes contra uno de sus difamadores. El *Disc.* V (*A la diosa madre*), estrechamente relacionado con el IV (*Al rey Helios*), por cuanto los dos juntos encierran el núcleo de la teología de Juliano, fue escrita en el año 362 (a principios de junio) y contiene principalmente una interpretación, bastante confusa y oscura, del mito de Cibeles y Atis. El IV, escrito —hacia fines de 362— para la natividad del Dios (25 de diciembre), es la obra filosóficamente más importante de Juliano, pero resulta muy oscura y difícil. *Los Césares* (escrito a fines de diciembre del 362, entre los dos *Disc.* anteriores) relata un banquete que ofrece Rómulo Quirino a los Dioses y a los emperadores divinizados, quienes son sometidos previamente a un juicio. El primer lugar es asignado a Marco Aurelio, y tras él vienen Alejandro y Trajano. En conjunto el autor juzga de modo poco favorable a sus predecesores. El *Misopogon* (invierno 362-363), donde se retoman algunos motivos tradicionales, es en apariencia una sátira de Juliano contra sí mismo, pero de hecho está dirigida contra los habitantes de Antioquía (famosos desde tiempo atrás por su frivolidad), que se habían burlado de sus costumbres austeras y habían acogido fríamente su restauración religiosa. Al mismo período pertenece el *Fragmento de una*

epístola, dirigido a un sacerdote, en el que se expone un programa de conducta para el clero pagano, según criterios derivados del cristianismo. La última obra de Juliano (junio de 362 - marzo de 363) es la enderezada *Contra los cristianos*. El libro I trataba el origen de la idea de Dios, de las concepciones que tenían los griegos sobre la Divinidad, de los hebreos y de los cristianos; el II contenía una crítica de los Evangelios; del III no se ha conservado casi nada. Aunque se valía de los polemistas anticristianos que lo precedieron (Celso, Porfirio), Juliano, en su odio al cristianismo, imprimió caracteres personales a la obra, en la cual organizó sintéticamente los motivos que lo alejaban de ese culto: son notables su conocimiento de la Biblia y de las discusiones teológicas contemporáneas y la habilidad de la crítica. Por un lado señala que la Biblia carece de todo nexo con la enseñanza cristiana; por otro, sostiene la tesis de que los cristianos, que aceptan y adoran la Divinidad particular de un pequeño pueblo, no pueden pretender fundar una religión universal. Junto con el discurso IV, el V y, en segundo término, el VI y el VII, son los trabajos de mayor interés filosófico; las teorías políticas están expuestas en el *Disc. II* y en la *Carta a Temistio*. Considerado en su totalidad el pensamiento de Juliano presenta un carácter mucho más teológico que filosófico: en esto sigue y acentúa la tendencia de Jámblico. Expone los dogmas de una religión que los Dioses, o los dáimones, o espíritus superiores inspirados por ellos (los más grandes poetas y filósofos), han enseñado a los hombres bajo la forma del mito, que encierra verdades supremas a las que es preciso despojar de su ropaje figurativo mediante una interpretación alegórica, como la que trae como ejemplo en el *Discurso a la diosa madre*. Los aspectos irracionales o inmorales de los mitos sirven para incitar a la inteligencia a no detenerse en ellos e investigar sus secretos significados, mientras los hombres comunes hallan suficiente provecho en sus símbolos.

El primer principio es denominado por Juliano el Uno, lo Suprainteligible, la Idea de los seres, el Bien. Siguiendo a Jámblico, que en el Intelecto de Plotino había distinguido el mundo inteligible del mundo intelectual (esto es, las Ideas, por una parte, de las actividades pensantes, por la otra) Juliano hace provenir del Uno los Dioses inteligibles (y en primer término Helios), que están por encima de los intelectuales; por debajo de éstos se halla el mundo sensible que incluye a las Divinidades visibles, los astros. En las tres esferas el puesto central es asignado a Helios, que desempeña el papel de mediador y constituye el principio de la unidad, del orden y de la armonía, porque enlaza el mundo inteligible con el sensible, en el que es principio de generación y de vida, así como es fuente de toda perfección en el mundo intelectual. Se desarrolla de este modo un tema posidoniano que había sido retomado por el pensamiento posterior, especialmente por el platonismo medio y el neoplatonismo. Juliano vincula luego esto con el culto solar y especialmente con la religión de Mitra, muy difundida por ese entonces, y en cuyos misterios había sido iniciado, ya que presenta a Helios sobre todo bajo el aspecto del Dios persa. Procura conciliar el monoteísmo del culto solar con el politeísmo pagano valiéndose del sincretismo tan caro a sus contemporáneos, en cuanto piensa a las Divinidades del politeísmo como fuerzas o manifestaciones de Helios-Mitra, que se revela también en seres situados por debajo de aquéllas, como los ángeles del Sol, los *dáimones* y los héroes. Al igual que en Posidonio y en las doctrinas religiosas y filosóficas posteriores, el alma divina e inmortal del hombre, proveniente del cielo, está ligada al cuerpo perecedero y oscuro, con el cual se halla continuamente en lucha. Mediante una purificación constante, el alma debe prepararse a liberarse de los vínculos sensibles para retornar a su alta sede primitiva sin verse obligada a sufrir nuevas reencarnaciones. Como en el

neoplatonismo o, mejor dicho, como ocurre en general con las opiniones filosóficas y religiosas de esa época, las elevadas aspiraciones idealistas aparecen aquí mezcladas con la tendencia a la magia y las ciencias ocultas, que hace admitir sin vacilaciones los más extraños prodigios y todos los milagros posibles. Por lo que atañe a la conducta en la vida cotidiana, es notable la simpatía hacia el cinismo antiguo, el auténtico, el cual, purificado de su carácter irreligioso, podría ser aceptado, según Juliano, por todas las corrientes filosóficas dignas de este nombre; para él la filosofía es esencialmente una, y las doctrinas de las distintas escuelas, si se las entiende de manera cabal, coinciden en sus conceptos centrales y en sus propósitos. Pero en Juliano ya no se advierte ese esfuerzo hacia la contemplación profunda que culmina en la unión extática con el primer principio (que constituía el verdadero fin de la filosofía de Plotino): en él predomina la aspiración al retorno del alma al cielo y al mundo inteligible, que requiere como condición el conocimiento de verdades transmitidas por revelación divina.

Capítulo V

LA FILOSOFÍA EN OCCIDENTE DURANTE LOS ÚLTIMOS SIGLOS DEL IMPERIO

Se conoce con la denominación de neoplatónicos del Occidente romano, sin negar que por lo menos algunos de ellos son más platónicos que otra cosa, a diversos escritores de los últimos siglos del Imperio y del comienzo de la Edad Media, que de hecho solo tienen en común el carácter erudito de sus investigaciones y que, con excepción de Boecio, son traductores y compiladores antes que filósofos. Como en ese grupo se incluye también a algunos que con seguridad son neopitagóricos, conviene considerarlos separadamente, para mencionar por último a representantes de escuelas distintas de las que acabamos de nombrar y a hombres cuya orientación precisa se ignora. En cuanto a Boecio, ocupa un lugar aparte.

Adhirió al neoplatonismo C. Mario Victorino, de origen africano, que en tiempos de Constancio (337-361), cuando en Roma, según atestigua San Agustín, la escuela de Plotino se hallaba floreciente y contaba con discípulos numerosos y capaces, enseñó retórica allí con gran éxito, ya que tuvo muchos discípulos pertenecientes a las clases superiores de la ciudadanía y fue honrado con la erección de una estatua en el Foro Trajano. Compuso obras de retórica, de gramática, de métrica (la denominada *Ars grammatica* es en realidad, salvo unos pocos preliminares gramaticales, un tratado de métrica; no son suyos dos opúsculos escolares: *De ratione metrorum*, *De finalibus metrorum*); comentó el *De inventione* de Cicerón, extendiéndose en digresiones de carácter filosófico, así como los *Topica* y las obras filosóficas del mismo autor. De Aristóteles tradujo y comentó las *Categorías*, y tradujo el *Perì hermeneías*; compuso también versiones de la *Isagoge* de Porfirio y de otras obras neoplatónicas. Escribió además dos tratados lógicos (*De definitionibus*, *De syllogismis hypotheticis*). Solo se conservan el *Ars grammatica*, el comentario al *De inventione* y el *De definitionibus*; la traducción de la *Isagoge* puede reconstruirse en gran parte mediante el comentario que escribió Boecio siguiendo la versión de Victorino. Hacia el año 357, por motivos más bien de carácter intelectual que estrictamente religioso, Victorino (en cuyo pensamiento las preocupaciones filosóficas —presentes, como decimos, aun en el comentario de *De inventione*— constituyeron siempre el motivo conductor) se convirtió al cristianismo y por eso en el año 362 se vio obligado por la ley de Juliano a cerrar su escuela. Profundizó entonces sus estudios religiosos y compuso numerosas obras teológicas, concernientes en especial a la cuestión de la Trinidad divina, y comentarios a las cartas de San Pablo; pero en estos trabajos, cuya oscuridad fue criticada, resulta difícil discernir un pensamiento unitario y orgánico. Aunque incluyen doctrinas neoplatónicas, pertenecen en rigor a la historia de la filosofía cristiana. Mario Victorino influyó en el pensamiento de su discípulo San Agustín al darle a conocer las doctrinas del neoplatonismo, y su versión de la *Isagoge* de Porfirio ciertamente dirigió la atención de los escolásticos hacia el problema de los universales.

Probablemente perteneció también al neoplatonismo Vecio Agorio Pretextato, que desempeñó diversos cargos importantes: fue senador, cuestor, pretor, *corrector* (gobernador) de Toscana y de Umbría, consular de Lusitania, procónsul de la Acaya (362-364, bajo el principado de Juliano), prefecto de la capital (367-368), dos veces *praefectus praetorio* de Italia y de Iliria (383-384); murió en el 384, cuando había sido designado cónsul para el año siguiente. Amigo del orador Símaco y hostil al cristianismo, desempeñó funciones sacerdotales en numerosos cultos paganos, incluso orientales. Este hecho, así como el favor que gozaba con Juliano, hace pensar que sea efectivamente suya la teología monoteísta derivada de Jámblico que le atribuye Macrobio en los *Saturnalia*, y en la cual todas las Divinidades son consideradas como nombres asignados a las diversas potencias y a los diversos efectos del Sol: éste es también la fuerza que, dominando la materia del universo, forma todos los cuerpos. Resulta asimismo probable que Pretextato, como su emperador, basara esa doctrina en principios neoplatónicos. Tradujo al latín la paráfrasis que hizo Temistio de los *Analíticos* aristotélicos, y quizá haya escrito el trabajo *De decem categoriis* que lleva el nombre de San Agustín. Se ocupó de la corrección de autores antiguos y compuso discursos; pero de su obra solo quedan fragmentos, cuya pertenencia es, por lo demás, dudosa.

Al neoplatonismo de Plotino y de Porfirio prestó adhesión Ambrosio Macrobio Teodosio (n. *ca.* 360), a quien debemos identificar con el Macrobio que en 390-391 fue *praefectus praetorio Hispaniarum*, en 410 procónsul de África, en 422 *praepositus sacri cubiculi* (gran chambelán). Su patria nos es desconocida; se ha pensado que podría ser africano. Tenía sin duda una estrecha vinculación con la familia del orador Símaco, a un hijo o nieto del cual dedicó un trabajo sobre gramática. Se convirtió al cristianismo en edad avanzada, después de

haber escrito sus dos obras principales, el *Comentario al Sueño de Escipión* de Cicerón, que ha llegado entero hasta nosotros, y los *Saturnalia*, conservados con muchas lagunas. Del trabajo gramatical *De differentiis et societatibus graeci latinique verbi (Sobre las diferencias y concordancias del verbo griego y latino)*, del que solo quedan extractos, no puede surgir nada interesante para nuestro propósito. En el *Comentario*, dedicado a su hijo Eustaquio, procura interpretar en sentido neoplatónico el texto de Cicerón, con mucho acopio de erudición y ocupándose por ello con frecuencia de cuestiones que poco tienen que ver con su tema. Las frecuentes referencias al *Timeo* y los elogios al neoplatonismo (a Plotino, por ejemplo, se lo califica de *princeps* de la filosofía, a la par de Platón) han hecho suponer que Macrobio puede haber utilizado un comentario neoplatónico del mencionado diálogo, probablemente el de Porfirio, derivado en última instancia del comentario de Posidonio; también se ha pensado en una fuente latina intermedia y se han formulado otras varias hipótesis. De cualquier manera, aunque no se considere a Macrobio como un simple transcriptor de una o dos obras ajenas, que nada propio agrega, puede sospecharse que no leyó los numerosos autores que cita. Parecen posteriores al *Comentario* las *Saturnales*, en siete libros; escritas hacia 395, antes de la publicación del comentario virgiliano de Servio, también están dedicadas a su hijo Eustaquio, a quien quiere ofrecer los resultados de sus estudios de autores griegos y latinos, cuyas palabras por lo general reproduce. Macrobio intentó organizar estos temas fingiendo consignar las conversaciones sobre los más variados asuntos mantenidas por personajes célebres por su cultura, durante banquetes celebrados con motivo de las fiestas de las saturnales. La obra constituye la última expresión del género literario de los *Simposios* iniciado por Platón y contiene materiales muy dispares, tanto por el significado de las cuestiones tratadas como

por la importancia de las informaciones transmitidas. Se citan numerosas fuentes, pero no es seguro que el autor conozca todas ellas de manera directa, sobre todo porque no nombra las que debe haber utilizado con mayor amplitud: Plutarco (*Cuestiones convivales*) y Aulo Gelio. Los libros más significativos son los III a VI, referentes a Virgilio, donde se exalta su valor poético y su universal y profunda sabiduría sobre cualquier tema.

Las doctrinas filosóficas que expone Macrobio en el *Comentario* responden al neoplatonismo de Plotino. Dios o el Bien, causa primera y origen de todos los seres, que trasciende el pensamiento y el lenguaje humanos, crea el intelecto (*noûs* o *mens*) que incluye en sí las Ideas o modelos originales de las cosas. Al intelecto se lo identifica luego con la mónada o unidad primera, pensada, al modo del neopitagorismo, no como número, sino como la fuente y origen de los números. El intelecto engendra a su vez el alma cósmica (identificada con Júpiter), principio de vida para todas las cosas corpóreas que ella forma imprimiendo en la materia las imágenes de las Ideas. Una sola luz divina ilumina así todas las cosas, enlazadas entre sí por vínculos recíprocos sin solución de continuidad. En los cuerpos del cielo y de las estrellas el principio animador es una pura actividad racional; en el hombre se unen a ésta la actividad sensitiva y la vegetativa, las únicas que se encuentran en los seres inferiores. En cuanto atañe a la existencia del alma antes y después de su unión con el cuerpo, a su bajada del cielo y su ascensión a él, a la reminiscencia, a la suerte que le espera tras la muerte, etc., Macrobio sigue las doctrinas que el neoplatonismo había derivado de la tradición pitagórico-platónica y que pertenecían al patrimonio común de su tiempo. Él también considera al cuerpo como el sepulcro del alma, y por eso la filosofía debe enseñar al hombre a liberar a la segunda de las ataduras del primero: de ahí que Macrobio, retomando la teoría plotiniana de las virtudes, pone por sobre las virtudes políticas (relativas a la vida social del hombre) las purgativas, que lo purifican del contagio del cuerpo y son propias de quien ansía sumergirse en la contemplación filosófica, luego las del que ha alcanzado ese propósito y ha logrado liberarse por completo de las pasiones y, por sobre todas, las virtudes contemplativas del intelecto. El *Comentario* transmitió así al pensamiento medieval el conocimiento de numerosas teorías platónicas y neoplatónicas, entre las cuales tiene particular importancia la identificación de las Ideas con pensamientos divinos.

Era asimismo neoplatónico Eutropio (descendiente de la familia de los Sabinos, que había contado entre sus miembros a muchos senadores), un galo del siglo V que desempeñó el cargo de *praefectus praetorio*.

Quizá haya sido platónico Flavio Malio Teodoro, nacido de una desconocida familia ligur: San Agustín, que en 386 le dedicó el *De beata vita*, dice que conocía bien a Platón. Tras haber sido abogado durante algún tiempo, luego gobernador en África y consular de Macedonia, y haber tenido varios cargos en la corte, fue *praefectus praetorio* de las Galias (382-383). En los años siguientes se ocupó de la administración de sus propios bienes y de estudios filosóficos y astronómicos, y escribió algunos diálogos sobre estas cuestiones. Estilicón lo nombró *praefectus praetorio* para Italia, Iliria y África (397 y ss.); mientras cumplía estas funciones recibió el consulado (399) y en esa ocasión Claudiano le dedicó un panegírico. Desde el 13 de septiembre de 408 al 15 de enero de 409 fue *praefecto praetorio* de Italia. Queda de él un opúsculo *De metris*, habiéndose perdido, en cambio, otros trabajos, entre ellos un *De natura rerum*.

Calcidio (*Calcidius* o *Chalcidius*), que tradujo y comentó el *Timeo* de Platón hasta 53*c*, a instancias de un tal Osio a quien dedicó su obra con una carta, es un platónico de fuertes tendencias eclécticas. Según la

tradición manuscrita, el dedicatario del trabajo debería ser identificado con aquel *Osius* u *Hosius* que desde 295 hasta su muerte fue obispo de Córdoba y participó en los concilios de Nicea (325) y de Sárdica (343): en la misma época habría vivido Calcidio, de quien se dice que era diácono o archidiácono de esa diócesis. De todos modos, resulta muy verosímil que fuera cristiano, porque en el *Comentario* revela conocer bien la Biblia, que considera inspirada por Dios, cita a Orígenes y alude a creencias de la nueva religión. El *Comentario* de Calcidio deriva en último término del de Posidonio, pero a través del que escribió el peripatético Adrasto de Afrodisia (comienzos del siglo II a. C.) en lo que respecta a la parte matemática, astronómica y musical, y de otro debido a un partidario del platonismo medio, del cual también parece provenir el seudoplutarquiano *De fato*. De ninguna manera puede descartarse que el segundo comentario haya sido la única fuente de Calcidio, quien se habría limitado a traducirlo con pocas modificaciones. El filósofo a quien más admira es Platón, de cuyos diálogos cita numerosos pasajes; menciona además a muchos otros autores (estoicos, neopitagóricos, Filón de Alejandría, Numenio), que probablemente solo conoce de manera indirecta. Estas citas variadas constituyen la expresión extrema de su eclecticismo de base platónica. Como su maestro, habla de tres principios de las cosas: Dios, el modelo (es decir, las Ideas) y la materia; concuerda en esto con Albino, y ambos reducen las Ideas a pensamientos divinos. Como el estoicismo, identifica a Dios con el principio activo, y la materia con el pasivo. Pero, si bien hace de ésta un principio originario y sostiene que el mundo no ha sido creado en el tiempo, Calcidio procura estar de acuerdo con la Biblia afirmando que en estos razonamientos el origen de que se habla no tiene un carácter cronológico, sino que designa una dependencia. Por lo tanto se expresa de manera impropia cuando admite la eternidad del origen de las

cosas y de la materia. De ésta, en la que Dios ha impreso las imágenes de las Ideas, provienen los cuerpos. Mientras en esta parte predomina en conjunto el pensamiento de Platón, en el estudio de las potencias divinas se exponen doctrinas del platonismo medio, que preanuncian las neoplatónicas, aunque difieren marcadamente de ellas en algunos puntos esenciales. En el vértice se halla el Dios supremo o Sumo Bien, que —como ocurre en Platón— está por encima de toda sustancia y es proclamado superior al intelecto e inefable. Por debajo de él se halla el segundo Dios, la Providencia, asimilada al *noûs*, que es la voluntad y a la vez el acto eterno de la mente divina. Las cosas divinas inteligibles y las próximas a ellas solo son inferiores a la Providencia; las naturales y corpóreas están sujetas al hado o serie de las causas, que deriva de la Providencia y es una ley divina promulgada para regir todas las cosas. La custodia de esta ley corresponde a la tercera Divinidad, el Alma Cósmica, a la que Calcidio denomina segunda mente o segundo intelecto. Esta tripartición de la Divinidad (que es completamente anticristiana) continúa un esquema de Albino, y se aleja del neoplatonismo porque no llama Uno al primer principio, le atribuye la voluntad que Plotino le niega y no habla de la derivación de la materia en los términos característicos de aquel sistema. La teoría de la Providencia y del hado o destino (afín a la de la obra seudoplutarquiana) parece tomada igualmente de una fuente medioplatónica. Las teorías sobre los *dáimones* y sobre la suerte que corren las almas después de la muerte coinciden con las de la escuela platónica y las de Posidonio. Podemos decir, en resumen, que Calcidio yuxtapone teorías diversas sin reorganizarlas ni advertir que algunas de ellas son incompatibles con su fe religiosa. Pero aunque su obra carece de originalidad, fue hasta el siglo XII la única vía de acceso a la filosofía platónica con que contaba la Edad Media y constituyó para ésta una de las principales fuentes de la historia del pensamiento antiguo.

Vivió en el siglo v el platónico Polemio, filósofo, orador, poeta y buen conocedor de las ciencias matemáticas y astronómicas. Descendía de una familia ilustre y contaba entre sus antepasados a los Cornelios y al historiador Tácito; fue *praefectus praetorio* de Galia.

Con el neopitagorismo podemos relacionar a Favonio Eulogio y a Marciano Capela. El primero, cartaginés, presumiblemente cristiano, tuvo como maestro de retórica a San Agustín, por quien consta que practicaba dicho arte en África (de 384 a 388). Dedicó su breve obra *Diputatio de somnio Scipionis* a Superio, consular de la provincia de Bizacena. Este opúsculo debe derivar en definitiva del comentario posidoniano al *Timeo*, a través de Varrón, del cual, según se estima, han sido tomadas las fuentes citadas, en su mayoría griegas. La primera parte de la obra presenta la teoría de los números, esencia de las cosas, y estudia su significado simbólico, del 1 al 9; la segunda se ocupa de la armonía de las esferas. Estas teorías son pitagóricas en general, pero el neopitagorismo aparece en lo que dice Favonio sobre la mónada, al exponer de modo poco claro una teoría monista que hace derivar de aquélla toda la realidad. El número es eterno, inteligible, incorruptible, y junto con la potencia incluye todo lo que es, pero entendido en sentido propio es una pluralidad unificada y divisible y por eso principia con la díada; la mónada, en cambio, la unidad absoluta, indivisible e idéntica a Dios, es el germen y el comienzo de los números. Éstos se distinguen luego de las cosas corpóreas numerables, accidentes y sustratos de los primeros, que son reducibles a las mónadas. Pero las cosas numerables no son sino dicha unidad absoluta, que está antes, dentro y después de todas las cosas. En efecto, toda cantidad proviene de lo uno y desemboca en lo uno, y lo uno permanece inmutable cuando perecen las otras cosas que pueden recibirlo en su seno.

Marciano Minneo Félix Capela, africano de Cartago,

de religión pagana, escribió (de 410 a 439 según algunos, en la segunda mitad del siglo IV, según otros) el *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, en nueve libros. El título de la obra (que es una mescolanza de prosa y versos y por esa razón resulta parecida a una sátira menipea) se aplica con propiedad a los dos primeros libros, de carácter introductorio, en los que se habla de las bodas del Dios de la actividad intelectual (Mercurio = Hermes) con la personificación de la erudición enciclopédica. Se tienen como fuente principal de estos libros los escritos teológicos de Varrón, probablemente a través de Cornelio Labeón. El verdadero contenido de la obra —que es una enciclopedia— lo constituyen los libros III-IX, donde se tratan las siete artes liberales consideradas por el autor (gramática, dialéctica, retórica, geometría, aritmética, astronomía y música), a las que se presenta como mujeres que acompañan a la Filología. Marciano menciona otras dos disciplinas incluidas por Varrón en su enciclopedia (la medicina y la arquitectura), pero rehúsa estudiarlas; tal vez no haya sido el primero en proceder así, pero probablemente la Edad Media tomó de él la distinción de las artes del *trivium* y del *quadrivium*. Marciano debe haber tenido como modelo la enciclopedia varroniana, que hasta cierto punto le sirvió también de fuente, aun cuando probablemente haya utilizado de preferencia trabajos especiales posteriores. A pesar de tratarse de una compilación sin valor propio, llena de cosas mal entendidas e incluso de contradicciones, la obra de Marciano fue estudiada apasionadamente en la Edad Media, que la empleó también como texto escolar, la comentó y la tradujo. Para la historia de la filosofía tiene importancia, más que el examen de la dialéctica (libro IV), lo que dice el libro VII (*De arithmetica*) sobre la *sagrada mónada*, a la cual se la identifica con Júpiter y se la llama, en otra parte, *pater ultra mundaniis*. Ella es el padre de todos los seres, es el origen de los otros números y de ella han

sido engendradas todas las otras cosas. La mónada es, antes de que las cosas existentes sean, y permanece cuando éstas se destruyen, por lo cual debe ser eterna. Se presenta así un monismo que de la fuerza de aquella realidad ideal e inteligible hace provenir tanto los puros números como los seres numerables que se ligan a ellos. En esa forma, de la unidad primera se engendran la díada, asimilada a la materia genitora, y la tríada, que conviene a las formas ideales y al alma (pues ésta, según Platón, consta de tres partes); y de la díada provienen los elementos que en su conjunto constituyen el mundo, al cual corresponde, como tal, el número cinco. Esta derivación a partir de la unidad es muy confusa, pero está evidentemente vinculada con las teorías del neopitagorismo.

Las noticias que se tienen de otros filósofos son, por lo general, escasas. Juliano menciona como contemporáneo suyo al cínico Sereniano. Eustacio, que figura entre los interlocutores de las *Saturnales* de Macrobio (donde habla de los conocimientos filosóficos de Virgilio), debe haber vivido en la segunda mitad del siglo IV. Según Macrobio, poseía a la vez el saber de Carnéades (neoacadémico), el de Diógenes (el estoico) y el de Cristolao (peripatético); había conocido todas las escuelas, pero seguía la más digna de crédito, lo cual hace pensar que sustentaba el probabilismo de Carnéades.

Se ignora a qué escuela pertenecían otros filósofos que mencionaremos seguidamente. Boecio hace referencia a trabajos sobre geometría y dialéctica escritos por un Albino, quien tal vez sea aquel Ceionio Rufio Albino que fue cónsul en el año 335 y prefecto de la capital desde el 30 de diciembre de 335 al 9 de marzo de 337. Filósofo era Baraco (*Barachus*), quien entre 370 y 380 se trasladaba de Roma a Galia. Virio Nicómaco Flaviano (n. *ca.* 334, m. en 394), hijo de un nativo de Canosa (*Canusium*), desempeñó los cargos de cuestor y pretor, perteneció al colegio de pontífices y fue nombrado

consular de Sicilia. Quizá por ser pagano no obtuvo hasta el año 376 el vicariado de África. Cayó en desgracia con Graciano, pero su amplia erudición le granjeó el favor de Teodosio quien, después de asignarle funciones importantes en la corte, lo nombró *praefectus praetorio* de Italia, Iliria y África; sufrió más tarde un eclipse, pero entre 391 y 392 volvió a desempeñar esa prefectura. El mismo cargo le fue conferido por tercera vez por el usurpador Eugenio, que lo nombró cónsul para el año 394. Flaviano esperaba que el cristianismo quedaría derrotado con la victoria de Eugenio, y se suicidó cuando éste fue vencido por Teodosio, quien deploró su muerte en el Senado por consideración a la fama literaria de que gozaba. Tenía autoridad sobre todo en la ciencia augural y en el arte divinatoria en general; Macrobio le asignó en las *Saturnales* el papel de intérprete de la teología virgiliana. Estudioso de filosofía y amigo de Eustacio, publicó un libro *De dogmatibus philosophorum*, tradujo la vida de Apolonio de Tiana de Filóstrato, compuso un trababjo gramatical *De consensu nominum et verborum*. Adquirió fama principalmente con una gran obra histórica, los *Annales*, dedicada a Teodosio en 383. Eusebio, maestro de Sidonio Apolinar (430-479), que hablaba a sus discípulos de Platón y de Aristóteles, quizá sea idéntico a un Eusebio que vivía en Galia hacia el año 440. Otro alumno suyo fue Probo, hijo de Magno (cónsul en 460), quien según su condiscípulo Sidonio se ocupaba intensamente de filosofía y en especial de la lógica aristotélica; más tarde no dejó de cultivar el estudio. Tulio Marcelo, de Cartago, escribió siete libros sobre los silogismos categóricos y los hipotéticos; vivió probablemente entre los siglos V y VI.

Algunos escritores que no se ocuparon especialmente de filosofía demostraron tener interés por ella. Es el caso de Julio Fírmico Materno, siciliano, senador, *vir consularis*, quien se cansó pronto de su profesión de abogado y se dedicó al estudio. A instancias de Laliano Ma-

vorcio, que lo había recibido muy amigablemente cuando era gobernador de Campania, publicó entre los años 334 y 337, para mantener la promesa que había hecho en aquella ocasión, una obra de astrología, *Mathesis*, en ocho libros, dedicada a su protector, ahora procónsul de África. Es el tratado más amplio de esa materia que nos ha transmitido la antigüedad. El libro I es una introducción en donde se defiende a la astrología de las críticas de los neoacadémicos y en particular de Carnéades. El autor reconoce la dificultad de las predicciones astrológicas, que explica platónicamente por la debilidad de la naturaleza humana, en la cual el espíritu se halla ligado al cuerpo terrenal; pero si aquél se libera de los vínculos que lo atan a éste y adquiere conciencia de su origen celestial, fácilmente consigue, gracias a la divina indagación de la mente, resultados difíciles y arduos. Fírmico exalta la grandeza del espíritu, habla de su afinidad con el alma y el intelecto de las estrellas y alude a la teoría de la reminiscencia. Se considera que estos pensamientos tienen por fuentes a Posidonio y Cicerón; del primero, y quizá también de Porfirio, puede derivar además el descenso y la ascensión de las almas. Al examinar las relaciones existentes entre la acción de los cielos y la voluntad humana, Fírmico sostiene que las estrellas son causa de nuestras pasiones y de nuestros impulsos perversos, pero que nuestro espíritu, gracias a su origen divino, puede sustraerse a ese poder; también estas tesis, además de concordar con el neoplatonismo, coinciden con el estoicismo posidoniano. Los libros II-VIII tratan de la astrología propiamente dicha. Fírmico exige a sus cultores una conducta moral recta y pura y les prohíbe ocuparse de lo que concierne al emperador, porque siendo éste una Divinidad no está subordinado a las estrellas. En esta obra, que constituye un testimonio importante del terror que en la época del autor infundía el poder de los cielos a las clases superiores mismas, aparecen influencias estoicas —por lo general, pero no

siempre, posidonianas—, más bien que específicamente neoplatónicas, y si en ciertos puntos el tono religioso y místico concuerda con el espíritu de esta escuela debemos pensar también en el carácter general de la filosofía contemporánea. En resumen, Fírmico no puede considerarse partidario de ninguna corriente determinada. Tiempo después se convirtió al cristianismo y entre 346 (?) y 350 escribió el *De errore profanarum religionum*, que es una violenta polémica contra el paganismo, cuya destrucción reclama a los emperadores Constancio y Constante.

Servio (n. *ca.* ¿359? ¿370?) aparece, aunque todavía joven, como uno de los interlocutores de las *Saturnales* de Macrobio, consagradas a la glorificación de Virgilio; se desconoce su patria, pero sabemos de cierto que su actividad literaria y didáctica se desarrolló en Roma. Tuvo predilección por Virgilio: lo celebró como maestro en toda clase de saber y le dedicó un comentario (compuesto después de 395, quizá entre dicho año y 410) del que subsisten dos redacciones. La más breve parece reflejar la auténtica obra de Servio, en tanto que la más extensa (*Servius auctus* o *plenior* o *Scholia Danielis*, aludiendo al padre Daniel, que la publicó en 1603) aparentemente deriva de la primera y de una abreviatura del comentario de Elio Donato. Se discute si le pertenecen la *Explanatio* del *Arte gramatical* del mismo Donato y tres trabajos de métrica. El *Comentario* incluye no pocas doctrinas de carácter filosófico, aunque provenientes de las fuentes utilizadas por Servio. Se ha querido ver en él a un adepto al neoplatonismo, pero no es lícito atribuirle una teoría filosófica orgánica y, por otra parte, las proporciones que se derivarían de esa escuela no son propias de ella, pues pertenecen al platonismo en general, a Posidonio, o incluso a las creencias místico-religiosas de la época (la naturaleza divina del alma, la inmortalidad de ésta en cuanto principio del movimiento, sus transmigraciones, sus vicisitudes tras la muerte, la teoría

de las esferas). Cuando, además de las tres almas, la vegetativa, la sensitiva y la racional, admite una cuarta, la vital, principio del movimiento, se aleja de las doctrinas tradicionales, inclusive de la neoplatónica. Y cuando afirma que nada existe salvo los cuatro elementos y Dios, que es un espíritu (o una mente, o un alma) que penetrando todo, todo lo engendra, razón por la cual todas las cosas tienen igual naturaleza, admite en conjunto la cosmología estoica expuesta por Virgilio, aunque procurando liberarla de su materialismo original. Por otra parte, elogia explícitamente a los estoicos (*et nimiae virtutis sunt, et cultores deorum*) y los opone a los epicúreos, a quienes critica a menudo. No hay en Servio un pensamiento coherente y una orientación filosófica precisa, si bien están presentes en él las tendencias religiosas y místicas de su tiempo.

Podemos consignar, por último, que se ocupó de literatura antigua y de filosofía platónica Teodato, que era hijo de la hermana de Teodorico y fue rey de los ostrogodos de Italia desde fines del año 535 al comienzo del 536. De este modo, el pensamiento griego, con su ropaje latino, entraba como conquistador en la mente de los soberanos bárbaros.

CAPÍTULO VI

BOECIO

Aunque cronológicamente pertenece a la Edad Media, Anicio Manlio Severino Boecio se vincula desde puntos de vista importantes con el pensamiento antiguo, del cual aparece como el último representante. Nació hacia 480 d.C. de la familia de los Anicii, rica y distinguida. Perdió muy pronto a su padre, Fl. Anicio Manlio Boecio (cónsul en 487), pero en sus primeros años estuvo al cuidado de hombres eminentes y en particular de su cuñado Q. Amelio Memio Símaco (descendiente del orador; fue cónsul sin colega en 485, prefecto de Roma bajo Teodorico, rey de los ostrogodos, *princeps senatus* en 524), quien lo comprometió en matrimonio con su hija Rusticiana. Joven aún, el saber de Boecio le dio fama y atrajo sobre él la atención de Teodorico, que le confió misiones y cargos importantes. En 510 era cónsul sin colega, en 522 sus hijos, todavía niños, obtuvieron el consulado, y en septiembre de ese año ocupó el puesto de *magister officiorum*. Pero Boecio, como el senado romano al que pertenecía y los romanos en general, era hostil al gobierno godo. Mediante falsos testimonios fue

envuelto en un proceso de alta traición contra el soberano por inteligencia con el emperador de Oriente y se lo acusó también de sacrilegio. Tuvo primero como lugar de encierro el *ager Calventianus* (próximo a Pavía, según parece), donde escribió el *De consolatione philosophiae*, y luego fue encarcelado, probablemente, en la torre del baptisterio de Pavía. Tras haber sido condenado a muerte sin ser oído, fue torturado y ajusticiado en su cárcel, según una tradición, y según otra en Calvenzano (524 ó 525). Sus restos, sepultados primero en la antigua catedral paviana, fueron trasladados posteriormente a San Pedro, en Cielo de Oro, donde aún descansan. La leyenda popular lo ha representado como un mártir de la fe católica, víctima del arrianismo godo. Durante mucho tiempo se ha dudado del cristianismo de Boecio, incluso por haberse puesto en duda la autenticidad de sus tratados teológicos. En cuanto a las divergencias que se han querido ver entre algunas de sus teorías filosóficas y las creencias cristianas, carecen del significado que se les ha atribuido y en varios casos se encuentran en otros escritores del período patrístico.

Boecio se impuso la misión de hacer conocer a sus compatriotas las obras de Platón y Aristóteles y demostrar que (como creían los neoplatónicos) ambos coinciden respecto de los problemas filosóficos fundamentales, pero solo consiguió realizar su proyecto con relación al *organon aristotélico*. Por otra parte se ocupó de algunas obras de Cicerón y Porfirio y estudió también las ciencias matemáticas, que consideraba como un supuesto necesario de la investigación filosófica. Se conservan dos manuales juveniles, *De institutione arithmerica libri duo*, elaboración abreviada de Nicómaco de Gerasa, y *De institutione musica libre quinque* (con lagunas), para el cual utiliza Boecio fuentes griegas, especialmente Nicómano, Euclides y Claudio Ptolomeo. Quedan algunos fragmentos de su geometría (una versión de Euclides): es apócrifa la que figura bajo su nombre, compuesta de dos

libros. Un antiguo testimonio afirma que escribió obras sobre astronomía y mecánica, pero se han perdido. Los trabajos, muchos más numerosos, relativos a la lógica se dividen en traducciones, comentarios y obras originales.

Boecio tradujo la *Isagoge* o *Introducción* de Porfirio a las *Categorías* de Aristóteles y diversos escritos lógicos de éste: las *Categorías*, el *De interpretatione*, los dos *Analíticos*, los *Tópicos* y, probablemente, las *Refutaciones sofísticas* (él mismo menciona las versiones de los *Primeros Analíticos* y los *Tópicos*). Pero la versión de las *Categorías* que lleva su nombre pertenece —según estudios recientes— a un escolástico del siglo XI, y la original sería una que figura anónima en los manuscritos. Con seguridad no le pertenecen las traducciones de los dos *Analíticos*, de los *Tópicos* y de las *Refutaciones sofísticas* que se le atribuyen; fueron compuestas por Jacobo de Venecia (1128). (En el siglo XIII se mencionan otras versiones boecianas de Aristóteles [del *De anima*, de la *Física*, de la *Metafísica*], pero se ignora si son suyas). Boecio compuso dos comentarios a la *Isagoge* de Porfirio; uno en dos libros, más elemental, escrito (antes de 505) en forma de diálogo y realizado sobre la versión de Mario Victorio; el otro es una exposición sistemática más profunda, en cinco libros (compuestos antes de 510), que incluye la traducción del autor. En estos dos comentarios Boecio se sirvió de otros, redactados por autores neoplatónicos. El comentario en cuatro libros a las *Categorías* fue escrito el año del consulado (510). También sobre el *De interpretatione* escribió Boecio dos comentarios: el primero, en dos libros, está destinado a los principiantes; el segundo, escrito de 507 a 509, en seis libros, es mucho más extenso y constituye la obra lógica más importante del autor, quien se ha servido principalmente de Siriano y Porfirio. Boecio compuso asimismo un comentario a los *Tópicos* de Cicerón, pero falta la última parte. Trabajos lógicos originales son los siguientes: *Introductio ad categoricos syllogismos, De syl-*

logismo categorico, De syll. hypothetico, De divisione, De differentiis topicis. El aporte personal de Boecio se encuentra especialmente en el *De syll. hyp.*, en dos libros, porque las fuentes precedentes le prestaban muy poca ayuda. El *De definitione* que se le atribuye corresponde a Mario Victorino; el *De unitate,* que también llevaba su nombre, es de Domingo Gundisalvo (s. XII). Boecio habría escrito otros trabajos que se perdieron (*Sobre la física, Categorica institutio, De ordine peripateticae disciplinae, Cuestiones sobre las categorías,* un compendio del *De interpretatione*). Además de las ya mencionadas traducciones perdidas de obras aristotélicas, parece perdido también un *Comentario a los Analíticos.* Ha sido muy impugnada la autenticidad de algunos tratados teológicos que llevan el nombre de Boecio (*De sancta Trinitate, De persona et duabus naturis in Christo contra Eutychen et Nestorium, Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur, Quomodo substantiae in se quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona* [o *Liber de Hebdomadibus*], *De fide christiana*), pero hoy ya han cesado las dudas con respecto a los cuatro primeros. Por lo general se considera apócrifo el *De fide catholica,* que sin embargo encuentra defensores. Estas obras se atribuyen a los últimos años de la vida de Boecio y su autenticidad es prueba del cristianismo de éste.

Mientras en los trabajos mencionados se ha empleado un estilo técnico, tiene en cambio carácter literario el de la última obra boeciana, *De consolatione philosophiae,* en cinco libros, escrita por Boecio durante su cautiverio en Calvenzano. Está compuesta en prosa y versos, en el género de las *Menipeas;* en ella la Filosofía se aparece a Boecio y, tras haberlo inducido a narrar la historia de sus desventuras, procura consolarlo con los lugares comunes de los protépticos; luego le demuestra que la Providencia todo lo gobierna para buenos fines, por lo que el hombre debe confiar en Dios y dirigirle plegarias,

pues bajo sus ojos se desenvuelve toda la vida humana. A pesar de que el *De consolatione* no contiene teorías positivamente inconciliables con la fe cristiana e incluso puede hacerse convenir totalmente con ella, tampoco se refiere a las enseñanzas del Evangelio; pero esto no constituye una prueba de que Boecio no era un cristiano sincero, porque en esta obra quería considerar las cuestiones exclusivamente con los medios propios de la filosofía.

El *De consolatione* pertenece al género consolatorio iniciado por el *Protréptico* de Aristóteles e introducido en la literatura romana por Cicerón con su *Hortensio.* Depende en parte de la obra aristotélica y también de Posidonio; estas influencias habrían actuado a través de alguna fuente más reciente, que no sería —como se había pensado— el diálogo de Cicerón.

El pensamiento de Boecio muestra dos aspectos, filosófico uno, teológico el otro (por brevedad se denomina teología a la que parte de la revelación); por el primero pertenece al mundo antiguo, por el segundo al cristiano, y de ahí que se lo haya llamado bien el último de los filósofos romanos, bien el precursor de los escolásticos. Pero es menester recordar que las concepciones filosóficas de Boecio no solo se deben buscar en la *Consolación,* sino también en las obras teológicas. De cualquier manera es cierto que, anticipándose a la escolástica, distingue en forma neta la esfera del conocimiento natural, esto es, la filosofía, de la esfera de la fe, es decir, de la teología, aunque asigna a la primera el papel de interpretar el dogma (que debe recibir de la segunda) y demostrar que está de acuerdo con las exigencias de la razón. En la esfera filosófica propiamente dicha Boecio se declara platónico, pero en realidad depende de Aristóteles aún más que de Platón y admite doctrinas del platonismo medio, neoplatónicas y estoicas, de modo tal que en definitiva expone una doctrina aristotélico-platónica (por lo demás pretendía demostrar la concordancia básica de las dos filosofías) de carácter ecléctico. Debe señalarse

que la interpretación de esta doctrina se ve dificultada por los diversos significados que atribuye el autor a las mismas palabras, incluso a las que designan conceptos fundamentales. Al dividir las disciplinas filosóficas de carácter teórico (por oposición al práctico), Boecio repite enseñanzas de Aristóteles y las transmite a la escolástica. La física tiene por objeto seres individuales en movimiento, compuestos de forma y materia; la matemática hace abstracción de la materia de esos seres y considera solamente sus formas, que son inmóviles; la teología (modernamente, la metafísica) se ocupa del Ser Divino, pura forma inmóvil separada de toda materia. Esta división incluye algunas de las doctrinas más importante de Boecio, sobre todo las concepciones aristotélicas de la forma y la materia, que acepta sin discusión; por lo demás, también procede así cuando admite como nociones comunes (o axiomas) las proposiciones que, a su parecer, son aceptadas, principalmente por los *docti*. El interés de Boecio se concentra en la metafísica, porque el corazón de su doctrina es el concepto de Dios. Ateniéndose —afirma— a la concepción común de los hombres según la cual nada puede pensarse que sea mejor que Dios, identifica a éste con el Sumo Bien, o con la perfección, o con la felicidad. Esta identificación había sido hecha, con anterioridad al neoplatonismo, por Teofrasto, para quien la Idea del Bien correspondía a la Divinidad. Luego se identifica al Sumo Bien con el Uno. Se reproduce así una teoría de la última filosofía de Platón y del neoplatonismo, pero Boecio intenta darle una justificación propia. De todas maneras, no entiende a Dios como el primer principio impersonal del neoplatonismo, sino como una personalidad activa, que se aproxima al Demiurgo del *Timeo* (veremos luego otras afinidades), aunque difiere de éste porque las Ideas no están por sobre él sino en su propia mente. También es platónica la afirmación de que la eternidad propia de Dios es un presente inmutable en el que Dios contem-

pla con una visión simple e indivisible todo lo que es, fue y será. Para probar la existencia de Dios, Boecio expone, tomándolos de fuentes anteriores, diversos argumentos que más tarde volverían a ser utilizados, en especial por los escolásticos. Uno de esos argumentos, derivado esencialmente del diálogo juvenil de Aristóteles *Sobre la filosofía*, afirma que si existen grados de bondad en las cosas debe existir un bien supremo, o sea Dios. Otro, que también figura en la misma obra y que después ha sido repetido muchas veces, prueba la existencia divina apelando al orden unitario del universo. Se menciona asimismo el argumento, de origen aristotélico, por el que se sostiene la necesidad de postular un motor inmóvil como fuente primera de todo cambio y de todo movimiento. Desde este punto de vista el Dios de Boecio presenta caracteres aristotélicos: Dios es pura forma sin materia, es decir, es el puro ser como esencia (pues *esse* equivale a esencia, excepto en el segundo *Comentario a Porfirio*, en el cual designa la existencia) ; él es la única verdadera forma y no es una imagen de ella. Claro está que con esto se vuelve a la teoría platónica que solo ve en las cosas imágenes de las Ideas; por eso, cuando Boecio afirma que todo otro ser (esencia) proviene de la forma o esencia divina quiere decir que en las cosas distintas de Dios se hallan los reflejos de las esencias que se concentran en su principio común formando una unidad simple e indivisible. De ahí que pueda referirse al fluir de todos los seres diferentes de Dios y a la participación de aquéllos en éste sin entender tales expresiones en el sentido de un panteísmo que condena explícitamente. Boecio puede sostener, en efecto, que la Divinidad no puede expandirse en las cosas externas ni recibir en su seno a ninguna de ellas porque las esencias o formas de éstas solo son imágenes de las que constituyen la primera. Las que Boecio llama formas son los universales (géneros y especies), de los cuales trata en los dos *Comentarios a Porfirio*. En el segundo, mucho

más importante, no se declara a favor de Platón, que había admitido la existencia de universales (Ideas) fuera de las cosas, ni de Aristóteles, para quien aquéllos solo existen en éstas, aunque en conjunto revela preferir la solución aristotélica, que expone igualmente en las obras posteriores. Pero, apartándose de Aristóteles, no cree que en los seres individuales existan las formas mismas, las verdaderas formas, sino imitaciones de ellas. Las diferencias entre los seres individuales, con exclusión de Dios, dependen de sus accidentes, determinados por la materia, que en ellos siempre está unida a la forma. Pero, como se ha visto, Boecio habla de esa unión con relación a los seres corpóreos y afirma también que los incorpóreos no tienen fundamento en la materia. Con lo cual no se comprende cómo puede admitir otros seres incorpóreos además de Dios y decir que son incorpóreos Dios, el alma y —según veremos— otros seres. La acción creadora de Dios, padre de todas las cosas, consiste pues en imprimir las imágenes de las formas en la materia, trayendo así a la existencia a los seres individuales. Como Boecio no dice que Dios haya creado la materia de la nada, parece que la considera increada; con esto concuerda el hecho de que aparentemente admite que el mundo no ha tenido principio en el tiempo, es decir que es perpetuo aunque no sea eterno. En cuanto a los seres espirituales de que habla Boecio (el Alma Cósmica, la Naturaleza, los espíritus que mueven las estrellas, los ángeles, los dáimones o demonios, las almas humanas), ofrece dificultades la existencia de aquellos que se consideran carentes de cuerpo y por tanto de materia, como es el caso de los ángeles, probablemente el de los demonios y sin duda el de las almas inmortales de los hombres en la vida que precedía a ésta y en la que le seguirá. De todas maneras, estas concepciones de Boecio coinciden con las opiniones dominantes en su tiempo y a éstas y a Platón remite la alusión a las penas que aguardan a los malvados después de la muerte. Como el Demiurgo platónico, el Dios de Boecio ha creado el mundo por su bondad y ha procurado hacerlo tan hermoso como el modelo que tenía en su mente; con su bondad gobierna todas las cosas, que le obedecen sin violencia y se dirigen al bien porque habiendo sido creadas por él son buenas. A pesar de ser omnipotente Dios no puede hacer el mal, que es por lo tanto una nada (*nihil est quod ille [Deus] non possit... malum igitur nihil est, sum id facere ille non possit*). Dios gobierna todo mediante una ley perpetua e inmutable que, según el modo como se la considere, es la Providencia o el hado (*fatum*). La primera, asimilada a la razón divina, es la ordenación de las cosas en su unidad simple; el segundo es el despliegue temporal de esa ordenación (en cuanto inherente a las cosas particulares que cambian y se suceden) en la multiplicidad de sus determinaciones. Por ello el hado o sino jamás puede oponerse a la Providencia, de la cual depende; todo aquello que está sujeto al sino obedece a la Providencia, pero algunas de las cosas regidas por ésta (las más próximas a la simplicidad e inmutabilidad divinas) sobrepasan el dominio de aquél, que sin embargo todo lo gobierna en los cielos y en la tierra y forzosamente envuelve también en el nexo indisoluble de las causas los actos y la suerte de los hombres. Éstos, en su ignorancia de las cosas, creen que el mundo está gobernado por el azar, pero el azar no existe. La acentuación de la Providencia y el hado pone de manifiesto influencias estoicas, en tanto que su diferenciación remite a teorías del platonismo medio (Seudo Plutarco, *De fato*) y a sus desarrollos neoplatónicos. La Providencia divina, que es presciencia del futuro, no excluye la libertad del querer, que pertenece necesariamente a toda naturaleza racional y es tanto mayor cuanto más se entregue el alma a la contemplación de Dios, tanto menor cuanto más se vincule al cuerpo, y queda anulada cuando aquélla se abandona a los vicios. La debilidad de nuestra mente le impide comprender la mente de Dios, que gracias a

su eternidad inmutable contempla todas las cosas en un presente indivisible, es capaz de conocer de modo necesario (como lo es todo lo que sucede cuando sucede) incluso lo que es contingente y de abrazar con una sola mirada todo aquello que para nosotros se desarrolla en el tiempo sin privar a las acciones humanas de su libertad, así como un hombre que ve obrar a otro no por ello torna necesarios los actos de éste. Al considerar esta teoría, que recoge pensamientos de Proclo y ha sido objeto de extensos desarrollos por parte de los escolásticos, no debemos descuidar el punto decisivo de que para Boecio la Providencia es esencialmente el orden necesario e inmutable de todas las cosas, y por lo tanto también de las acciones humanas. Se cree que el azar gobierna la vida de los hombres porque la experiencia suele demostrar que los buenos son desdichados y los malvados felices, lo cual no sería posible si el mundo estuviera regido por la Providencia; pero esta convicción es fruto de un modo equivocado de ver las cosas. Movidos por un deseo natural, todos los hombres aspiran a la felicidad, o sea el sumo bien, el bien que incluye a todos los otros y más allá del cual nada puede buscarse; pero hemos visto que este bien supremo se identifica con Dios, en el cual reside la felicidad, y por eso los hombres la alcanzan participando en Dios y asemejándose de este modo a él. Mas es el caso que al obtener el bien que desean los hombres se vuelven buenos y por lo tanto son felices y la misma bondad es su premio, de manera que siempre son recompensados, mientras los malvados, que no consiguen el bien al cual aspiran, son infelices y siempre resultan castigados, porque la perversidad constituye su castigo. No son hombres sino bestias, y como han perdido su naturaleza esencial no son nada en absoluto.

Retomando motivos del *Gorgias* platónico, Boecio sostiene que los malvados son débiles y no poderosos, porque la capacidad de hacer el mal es impotencia; y

son tanto más desdichados cuanto mayor es su éxito en lograr lo que desean, y aquellos cuyas culpas quedan impunes son desdichadísimos. No hay que odiarlos sino compadecerlos, porque sus mentes sufren la peor de las enfermedades, la maldad. Para convencernos de que las lamentaciones sobre el destino inmerecido de los hombres son injustificadas, debemos recordar también que la fortuna es inestable por naturaleza y por eso hay que desconfiar de ella; y debemos comprender que sus dones no tornan buenos a los hombres y que las cosas externas no son verdaderos bienes y no hacen feliz al hombre (Boecio se extiende mucho sobre esta tesis, popularizada por el estoicismo). Agreguemos que la fortuna adversa, al revelar por sí misma su mudable naturaleza y hacernos distinguir los verdaderos amigos, es útil al hombre; que la debilidad de nuestra mente mal nos permite juzgar quiénes son buenos y quiénes son malvados; que Dios da a cada uno lo que más le conviene; que las que consideramos injusticias del destino son condiciones necesarias del bien de cada cual; que Dios puede valerse del mal para lograr el bien. En conclusión, la fortuna de los hombres siempre es buena; todo constituye un bien para los buenos, un mal para los malvados. Por eso el hombre debe confiar en Dios y dirigirle plegarias, combatir los vicios y practicar la virtud. Hemos indicado algunos puntos de contacto de esta teodicea con Platón y con el estoicismo; señalemos que en su conjunto se aproxima notablemente a la de Proclo.

La influencia de Boecio sobre el pensamiento medieval fue muy vasta y profunda, tanto que se ha podido decir que su autoridad era comparable a la de Aristóteles y San Agustín. A él recurrió principalmente la escolástica para conocer las ciencias matemáticas de la antigüedad. Hasta el siglo XII el Occidente conoció la lógica a través de sus traducciones y comentarios y tomó de sus otras obras algunas tesis esenciales del aristotelismo, las que en algunos casos motivaron desarrollos

importantes por parte de los más grandes escolásticos, no todos ellos intérpretes fieles de su pensamiento. Además, Boecio hizo conocer doctrinas significativas del neoplatonismo y el estoicismo. Como traductor y comentador brindó modelos que los escolásticos imitaron; como escritor inició la formación de la terminología filosófica latina. Su *comentario a Porfirio* dio origen a la controversia de los universales. Numerosos escolásticos (entre ellos algunos de los principales, como Juan Eriúgena y Santo Tomás) comentaron sus tratados teológicos y más numerosos aún fueron los comentaristas que tuvo el *De consolatione* (como el mismo Eriúgena, Guillermo de Conches, Pedro d'Ailly...). Esta obra fue traducida a las lenguas de casi todos los pueblos civilizados. El rey Alfredo de Inglaterra escribió una versión en anglosajón, Notker Labeo de San Galo (m. en 1022) la tradujo al alemán, Juan de Meung (m. en 1318) al francés, Máximo Planudes (m. en 1310) al griego. Hay también una traducción al hebreo. Un pisano anónimo de comienzos del siglo XIV y Alberto della Piagentina, llamado Alberto Florentino, en 1332, la vertieron al italiano, seguidos posteriormente por A. Tanzo (Milán, 1520), B. Varchi (Florencia, 1550) y otros. Leibniz compuso una breve paráfrasis en francés. En la Edad Media tuvo numerosos imitadores, por ejemplo Pedro de Compostela (s. XII), Enrique de Settimello (*ca.* 1193), Albertano de Brescia (s. XIII), Juan de Tambach (1288-1372), Mateo de Cracovia, obispo de Worms (m. en 1410), Juan Gersón (1363-1429). Durante siglos, muchas almas afligidas buscaron consuelo en la obra de Boecio: baste mencionar el *Convite* de Dante (II, 12 [13], 2). Pero después el conjunto de su producción perdió importancia y solo conservó un valor histórico. Ya no era menester recurrir a las obras boecianas para conocer a Aristóteles; y para no hablar de los trabajos teológicos, en donde más que otra cosa predomina un interés dialéctico, la *Consolación* misma tenía demasiada retórica y demasiados lugares

comunes como para despertar un interés vivo. En efecto, faltan en Boecio el sentimiento intenso del dolor y la miseria de los hombres y la exigencia viva del amor universal que caracterizaron a los más grandes estoicos de la época imperial; y sobre todo no hay signos en él de la conciencia trágica del mal y el pecado y de la quemante pasión religiosa de San Agustín, quien en las condiciones en que se encontraba Boecio cuando escribía la *Consolación* no habría pensado ni por un instante en hallar alivio en las frías doctrinas filosóficas de la antigüedad. La filosofía de Boecio, carente de rigor crítico y de pensamientos originales, intenta reunir motivos tomados de fuentes diversas en un conjunto que pueda conciliarse con la fe cristiana, pero no logra fusionar verdaderamente los elementos incorporados ni infundirles nueva vida. Sin embargo, es innegable que Boecio, a diferencia de sus predecesores, se ha interesado especialmente en los más grandes pensadores del pasado, Platón y Aristóteles, y ha sentido la necesidad de abordar algunos problemas filosóficos, de los más importantes y arduos, que no habían sido tratados antes en el mundo latino.

CONCLUSIÓN

Quien al tratar la filosofía romana se limite a considerar a sus representantes principales, como es lo habitual, se verá llevado a juzgarla como una simple derivación de la griega o, a lo sumo, como el injerto de un germen de ésta en el tronco latino, que le imprime el carácter propio de una acentuada practicidad. La mentalidad romana —se afirma— no poseía verdaderas aptitudes filosóficas; por eso en Roma y en el mundo latino la filosofía fue siempre una planta exótica, un objeto de lujo, capaz de atraer la curiosidad de algunos individuos y hasta de círculos intelectuales restringidos, pero que jamás habría de penetrar muy a fondo en la cultura y en la vida. Sin embargo, este juicio deja de parecer justificado cuando, por una parte, se observan de cerca las condiciones históricas del desarrollo de la filosofía romana y, por otra, se tiene en cuenta a todos los que cultivaron las investigaciones filosóficas en el mundo latino. Como se ha señalado, el espíritu romano recurrió primeramente a la especulación griega porque respondía a sus exigencias íntimas, y luego se fue desarrollando en forma paralela porque estaba dominado por las mismas preocupaciones que se imponían a aquélla. Si además tomamos en cuenta a todos los que en el mundo romano se han ocupado de la filosofía —los verdaderos filósofos, mayores y menores, los estudiosos de otras disciplinas que revelan en sus obras haber sufrido el influjo de aquélla, los hombres que aun sin haber desarrollado una actividad literaria, tuvieron interés por las investigaciones de esa índole— deberemos reconocer (excepto si arbitrariamente negamos carácter filosófico a todas las indagaciones que exceden los límites de la gnoseología y la metafísica) que en Roma y en el mundo latino la filosofía ha tenido cultores tan numerosos como para anular la validez de las opiniones corrientes. Puede decirse que en pocos períodos históricos ha suscitado un interés tan vasto y tan vivo, lo cual no habría sido posible si no hubiera respondido a exigencias profundas y sentidas sinceramente. Pero esto no es todo. El mundo romano presenta un hecho único en la historia del pensamiento occidental: el de que, salvo rarísimas excepciones, quienes cultivaron la filosofía fueron hombres de acción que participaron como militares, estadistas, administradores (senadores, cuestores, pretores, cónsules y, más tarde, funcionarios y consejeros de los emperadores), en la vida del Estado; y a este hecho debe agregarse otro: que quienes compusieron trabajos filosóficos se dedicaron casi siempre a otras disciplinas, literarias, científicas y técnicas. De todo lo cual resulta que la filosofía impregnó toda la cultura romana y, además, penetró muy adentro en la vida, a la cual estuvo estrechamente ligada. Estas observaciones permiten valorar justamente el papel que cupo a la filosofía romana en la historia de la humanidad.

Considerada desde un punto de vista rigurosamente teórico, esta filosofía no presenta grandiosos sistemas conceptuales, ni tampoco pensamientos nuevos y originales; pero lo mismo debe decirse con respecto a la

griega, desde el comienzo de la época helenística hasta el final de la civilización antigua, con dos excepciones: por una parte, la construcción de Plotino (que por lo demás es ecléctica y debe el secreto de su hechizo sobre todo a la intensa vida espiritual que alienta en ella), por otra, la crítica gnoseológica del escepticismo. Pero sería injusto limitarse a juicios de ese carácter, sin tener en cuenta que el pensamiento romano posee otros significados y desempeñó otras importantísimas funciones y, en primer término, una grandiosa función cultural. Pues ese pensamiento hizo penetrar en el mundo de la cultura occidental el conocimiento de la filosofía griega y luego de la filosofía en general, y logró ciertamente que todos los espíritus no vulgares experimentaran en forma intensa y vigorosa la exigencia de escuchar su voz: como se ha indicado, puede decirse que, en mayor o menor grado, todas las personas cultas se ocuparon del estudio de la filosofía. Más tarde, en la época medieval, el pensamiento griego durante largo tiempo solo se conoció a través de las exposiciones e interpretaciones latinas, las que siguieron siendo para muchos la fuente principal cuando ya se disponía de versiones directas de los textos aristotélicos: baste recordar el interés que despertó Cicerón en los hombres del Renacimiento, desde Petrarca en adelante. Puede agregarse que en la edad moderna numerosos hombres cultos pero no doctos de profesión solo tuvieron noticias de la filosofía griega a través de los escritores de Roma. Además, éstos nos hacen conocer no pocas doctrinas griegas cuyas exposiciones originales se han perdido. Y no debemos olvidar que a partir de las doctrinas filosóficas que los escritores latinos habían tomado del estoicismo los juristas romanos derivaron la concepción de un derecho natural y racional, igualmente válido para todos los hombres.

Pero más importante todavía es otra función desempeñada por los filósofos romanos: la de haber elaborado dos visiones de la vida y de sus ideales que han ejercido

a través de los siglos una acción no concluida aún. La filosofía habría de ser ante todo para los romanos una guía y maestra de la conducta; por ello se explica que la determinación del ideal de la vida les haya interesado con tanta fuerza. Cicerón construye el ideal aristocrático de la *humanitas*, entendida como libre y armónica formación de personalidades superiores; pero frente a las perturbaciones y crisis de las épocas siguientes ese ideal cede su lugar a otro, el del amor universal hacia todos los hombres, iguales todos por naturaleza, todos infelices y destinados a una inevitable disolución; esta concepción inconscientemente se acerca mucho, en ciertos aspectos, a las enseñanzas del Evangelio, que luego se impusieron en forma exclusiva a los hombres. En el Renacimiento, el ideal de la *humanitas* resurgió y dominó de nuevo a los espíritus superiores, aunque éstos confiaran a la religión el papel de difundir la doctrina del amor. Pero en el plano puramente humano surgiría entre los dos ideales el conflicto que en época más reciente ha recibido el nombre de oposición entre individualismo y universalismo, oposición que solo podrá cesar cuando se establezca que el amor a todos los hombres exige que a cada uno de ellos se le den los medios para desarrollarse libremente como personalidad autónoma. Una filosofía que ha elaborado tales ideales de vida deja escritas en la historia de la humanidad páginas que sería por lo menos frívolo no apreciar en todo su valor.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS

Introducción

Sobre la cultura helenístico-romana: J. Kaerst, *Geschichte des hellenistischen Zeitalters,* II, "Das Wesen des Hellenismus", 2ª ed., Leipzig-Berlín, 1926. P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* ("Handbuch zum neuen Testament", I, 2-3), 2ª y 3ª edición, Tubinga, 1912.

Indicaciones bibliográficas sobre la filosofía helenístico-romana: Fr. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* 12ª ed. (= Überweg - K. Prächter, *Die Philosophie des Altertums*), Berlín, 1926, pp. 124 * y ss. Para los años posteriores: "Jahresbericht für die Fortschritte des Klassischen Altertumswissenschaft": Bibliotheca Philologica Classica, Leipzig, 1926 y ss. "L'Année Philologique", por J. Marouzeau, París, 1926 y ss.

Sobre la filosofía helenístico-romana: E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* 5ª ed., Leipzig, III, 1, 1923; III, 2, 1923. Überweg - Prächter, pp. 405 y ss. P. E. More, *Hellenistic Philosophers,* Princeton, 1923. G. Kafka y H. Eibl, *Der Ausgang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit,* Munich, 1928. P. Barth, *Die*

Stoa, 5ª ed., Stuttgart, 1941. W. Wallace, *Epicureanism*, Londres, 1880. E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, I-II, Florencia, 1936. V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, 2ª ed., París, 1923 [trad. esp. *Los escépticos griegos*, Buenos Aires, Losada, 1945]. A. Goedecke-Meyer, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, Leipzig, 1905. J. Geffcken, *Kynika und Verwandtes*, Heidelberg, 1909. A Schmekel, *Die mittlere Stoa*, Berlín, 1892. B. N. Tatakis, *Panétius de Rhodes*, París, 1931. L. Labowski, *Der Begriff des πρέπον in der Ethik des Panaitios*, Dissertatio, Heidelberg, 1934. M. Pohlenz, *Antikes Führertum. Cicero De Officiis und das Lebensideal des Panaitios*, Leipzig-Berlín, 1934. L. Meylan, "Panétius et la pénétration du Stoïcisme à Rome au dernier siècle de la République", en *Revue de Théologie et de Philosophie*, N. S. 17 (1929), pp. 172-201. I. Heinemann, *Poseidonios' metaphysische Schriften*, I-II, Breslau, 1921-1928. K. Reinhardt, *Poseidonios*, Munich, 1921; *Kosmos und Sympathie*, Munich, 1926.

Sobre el concepto de *Humanitas*: R. Reitzenstein, *Werden und Wesen der Humanität im Altertum*, Estrasburgo, 1907. M. Mühl, *Die Antike Menschheitsidee*, Leipzig, 1928. I. Heineman, art. "Humanitas" en Pauly-Wissowa *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, vol. supl. 5, columnas 283-310.

Sobre la religión en la época helenístico-romana: O. Kern, *Die Religion der Griechen*, Berlín, v. III, 1938. N. Turchi, *Le religioni misteriosofiche del mondo antico*, Roma, 1923.

Sobre la civilización y la religión helenístico-romanas en la época imperial: J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Altertum*, Heidelberg, 1920. F. Cumont, *Les religions orientales et le paganisme romain*, 3ª ed., París, 1929. R. Reitzenstein, *Die hellenistische Mysterienreligionen*, 3ª ed., Leipzig-Berlín, 1927.

Sobre las corrientes filosóficas de la época imperial (además de Zeller y Überweg-Prächter): A. Bonhöffer,

Epiktet und die Stoa, Stuttgart, 1890; *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, Stuttgart, 1894; *Epictetus und das Neue Testament*, Giessen, 1911. J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, 2ª ed., Munster, 1928. A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, París, 1941. Sobre el judaísmo alejandrino, véanse las historias del judaísmo y E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 2ª ed., París, 1925. Th. Whittaker, *The Neoplatonists*, 2ª ed., Cambridge, 1918. F. Heinemann, *Plotin*, Leipzig, 1921. E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, París, 1928. W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, 3ª ed., Londres, 1929.

Primera Parte

Capítulo I

Sobre la cultura romana: A. Grenier, *Le génie latin*, París, 1924. L. Homo, *La civilisation romaine*, París, 1930.

Sobre la filosofía romana (además de Zeller y Überweg-Prächter): Pauly-Wissowa, *Real Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1894 y ss. M. Schanz-C. Hosius, *Geschichte der römischen Literatur* (en I. von Müller, *Handbuch der Klassischen Altertumswissenschaft*), Munich: I, 4ª ed., 1927; II, 4ª ed., 1935; III, 3ª ed., 1922; IV, 1, 2ª ed., 1914; IV, 2, 1920. E. Bignone, *Storia della letteratura latina* (en curso de publicación), vols. I-III, Florencia, 1942-1945 [el libro del autor titulado en español *Historia de la literatura latina*, Buenos Aires, Losada, 1952, es traducción de otra obra del mismo: *Il libro della letteratura latina*]. N. I. Herescu, *Bibliographie de la littérature latine*, París, 1943 (hasta la época de San Agustín). Se remite al lector a estas tres últimas obras, sobre todo para los escritores de quienes no se dan indicaciones bibliográficas particulares.

E. Zeller, *Über die Religion und Philosophie der Römer*, Leipzig, 1872. R. Harder, "Die Einbürgerung der Philosophie in Rom" en *Die Antike*, 5 (1929), pp. 291-316. A. Oltremare, *Les origines de la diatribe romaine*, París, 1926. F. Masci, "Appunti sul carattere e sullo sviluppo della filosofia morale presso i Romani", en *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli*, 1910. M. Voigt, *Die Lehre von jus naturale, aequum et bonum und jus gentium der Römer*, Leipzig, 1856. W. Kamphuisen, "L'influence de la philosophie sur la conception du droit naturel chez les iurisconsultes romains", en *Revue Historique du Droit*, 11 (1932), pp. 389-412.

O. Seel, *Römische Staat*, Leipzig, 1937. E. Vernon Arnold, *Roman Stoicism*, Cambridge, 1911.

Sobre la cultura del fin de la época republicana: W. Kroll, *Die Kultur der ciceronischen Zeit*, 2 vols., Leipzig, 1933. L. Richardson Jr., *Political Theory in Republican Rome*, New Haven, 1944.

Nigidio Fígulo. Ediciones: *P. N. F. operum reliquiae*, por A. Swoboda, Praga-Viena-Leipzig, 1889.

Estudio: L. Legrand, *Publius Nigidius Figulus, philosophe néopythagoricien orphique*, París, 1931.

Capítulo II

Lucrecio. Ediciones: de H. A. J. Munro, con trad. y notas, 3 vols., Cambridge (1864), 1905, 1903, 1905 (vol. II nueva ed. 1928); de E. Giussani, con comentario, 4 vols., Turín, 1896-1898 (vol. II, 2ª ed. al cuidado de E. Stampini, Turín, 1921); de C. Bailey, Oxford (1900), 2ª ed. 1922, reimpr. 1938; de W. A. Merrill, con comentario, Berkeley (1907), 1917; de A. Ernout, con trad., 2 vols., París (1920), 4ª ed. 1935-1937; de H. Diels, con trad., 2 vols., Berlín, 1923-1924; de W. Ellery Leonard y S. Barney Smith, con comentario, Madison, 1942.

Comentario de A. Ernout y L. Robin, 3 vols., París, 1925-1928.

Estudios: J. Masson, *Lucretius, Epicurean and Poet*, Londres, 1909. V. E. Alfieri, *Lucrezio*, Florencia, 1929. O. Regenbogen, *Lukrez, seine Gestalt in seinem Gedicht*, Leipzig-Berlín, 1932. G. Della Valle, *T. Lucrezio Caro e l'Epicureismo Campano*, 2ª ed., Nápoles, 1935. O. Tescari, *Lucretiana*, Turín, 1935; *Lucrezio*, Roma, 1939. G. D. Hadzists, *Lucretius and his Influence*, Londres, 1935. E. E. Sikes, *Lucretius, Poet and Philosopher*, Cambridge, 1936. E. Bignone, *Storia della letteratura latina*, vol. II, 1945, pp. 114-342.

Capítulo III

Varrón: Edición de A. Popnia, *M. T. V. operum quae etant*, Leyden, 1601, reimpresa en *M. T. V. de lingua latina quae supersunt cum fragmentis eiusdem*, Zweibrücken, 1788. *T. V. Saturarum Menippearum reliquiae*, ed. por A. Riese, Leipzig, 1865 (con los *logistorici*, las *sententiae* y los fragmentos de las *epistulae*). Los fragmentos de las *Menipeas* figuran también como apéndice a Petronii, *Saturae et Liber Priapeorum*, ed. por Fr. Bücheler, 6ª edición al cuidado de G. Hereus, Berlín, 1922. E. Bolisani, *Varrone Menippeo*, Padua, 1936 (texto y traducción); *I logistorici varroniani, ibid.* (*idem*). T. V. *Antiquitatum rerum divinarum*, libros I, XIV, XV, XVI, por R. Agahd, Leipzig, 1898 (separata del *Jahrbuch f. klass. Philologie*, Supl. 24).

Estudio: Pauly-Wissowa, vol. supl. VI, columnas 1172-1277, art. "Terentius (84), (M. T. Varro)", de H. Dahlmann.

Capítulo IV

Cicerón: Edición de las obras completas en la colección teubneriana (Leipzig), al cuidado de C. F. W. Mü-

ller y G. Friedrich, 1878 y ss. (Parte I, *Opera rhetorica*, Parte IV, *Scripta philosophica*). En la misma colección, nueva edición en curso, 1914 y ss. (Vol. I, 2: *Rhetorici libri*, ed. por E. Ströbel, 1915; II, 4: *Brutus*; III, 5: *Orator*, ed. por P. Reis, 1934; vol. XII, 39: *De republica*, ed. por K. Ziegler, 2ª ed. 1939; 40: *De legibus*, ed. por C. Fr. Müller, 1933; 42: *Academicorum reliquiae*, ed. por O. Plasberg, 1922; vol. XIII, 43: *De finibus*, ed. por Th. Schicke, 1915; 44: *Tusculanae disputationes*, ed. por M. Pohlenz, 1918; vol. XIV, 45: *De natura deorum*, ed. por O. Plasberg, 2ª edición al cuidado de W. Ax, 1933; 46: *De divinatione. De fato. Timaeus*, ed. por W. Ax, 1938; 47: *Cato maior. Laelius*, ed. por K. Simbeck, 1917; vol. XV, 48: *De officiis*, ed. por C. Atzert. *De virtutibus*, ed. por O. Plasberg, 2ª ed. 1932). Muchas obras retóricas y filosóficas, al cuidado de diversos editores, han sido publicadas (texto y traducción) en la Loeb Classical Library (Heinemann, Londres) y en la Collection des Universités de France (Les Belles Lettres, París). En la primera: *Brutus*, por G. L. Hendrickson; *Orator*, por H. M. Hubbell, 1939; *Laws and Republic*, por C. W. Keyes, 1928; *De finibus*, por H. Rackham, 1914; *Tusculan Disputations*, por J. E. King, 1927; *De natura deorum. Academica*, por H. Rackham, 1933; *De senectute. De amicitia. De divinatione*, por W. A. Falconer, 1923; *De officiis*, por W. Miller, 1914. En la segunda: *De l'Orateur*, vols. I-II, por E. Courbaud, 1922-1927; III, por H. Bornecque y E. Courbaud, 1930; *Brutus*, por J. Martha, 2ª ed., 1931; *D'Orateur*, por H. Bornecque, 1921; *Divisions de l'art oratoire. Topiques*, por H. Bornecque, 1924; *Des Termes Extrèmes des biens et des maux*, por J. Martha, 2 vols., 1928-1930; *Tusculanes*, por G. Fohlen y J. Humbert, 1931; *Caton l'ancien*, por P. Wuilleurmier, 1940; *Traité du Destin*, por A. Yon, 1933; *L'Amitié*, por L. Laurand, 1928. Ediciones parciales: *Rhetorica*, ed. por A. S. Wilkins, 2ª ed., Oxford, 1935; *Scripta philosophica: Paradoxa Stoicorum. Academicorum reliquiae cum Lucullu. Timaeus. De natura deorum. De divinatione. De fato*, ed. por O. Plasberg, Leipzig, 1908-1911. Ediciones de obras separadas: *De re publica*, por C. Pascal, Turín, 1916; por L. Castiglioni, ibid., 1935 (trad. y comentario por G. H. Sabine y S. B. Smith, Columbus, 1929); *Somnium Scipionis*, por K. Atzert, con comentario, Breslau, 1928; *De legibus*, por J. Vahlen, 2ª ed., Berlín, 1883; *Paradoxa Stoicorum. De legibus*, por Th. Schicke, Viena-Leipzig, 1913; *Academica*, por J. S. Reid, 2ª ed., Londres, 1885; *De finibus*, por J. N. Madvig, 3ª ed., Nueva York, 1882; por J. S. Reid, en tres partes, Cambridge, 1885 (libros I-II, 1925); *Tusculanae Disputationes*, por T. W. Dougan y R. M. Henry, con introducción y comentario, 2 vols., Cambridge, 1905-1934; por O. Heine y M. Pohlenz, 2 vols., 5ª ed., Leipzig, 1912-1929; *De natura deorum*, por J. B. Mayor, con introd. y coment., 3 vols., Cambridge, 1880-1885; *Cato maior de senectute*, por K. Simbeck, Leipzig, 1912 (ed. crítica fundamental); por F. S. Moore, Nueva York, 1904; *De divinatione*, por A. St. Pease, con comentario, 2 vols., Urbana (Illinois), 1920-1923; *Laelius de amicitia*, por St. G. Stock, con introd. y notas, Oxford, 1893; por Th. Schicke, 2ª ed., Leipzig, 1894 (1920); por F. Ramorino, con comentario, 3ª ed., Turín, 1908; *De officiis*, por H. A. Holden, con introd. y comentario, 8ª ed., Cambridge, 1899; por R. Sabbadini, con comentario, reimpr. de la 2ª ed., Turín, 1929.

Estudios: T. Petersson, *Cicero, a Biography*, Berkeley, 1920. R. Helm, *Cicero. Sein Werk im Rahmen seines Lebens*, Rostock, 1922. O. Plasberg, *Cicero in seinen Werken und Briefen*, Leipzig, 1926. E. Ciaceri, *Cicerone e i suoi tempi*, 2 vols., Roma, 1926-1929. Z. Arnaldi, *Cicerone*, Bari, 1929. E. G. Sihler, *Cicero of Arpinum*, 2ª ed., Nueva York, 1932; L. Laurand., *Cicéron*, 2 vols., 2ª ed., 1934-1938, vol. I, 3ª ed., 1939. G. C. Richards, *Cicero*, Londres, 1935. Schanz-Hosius, I, 4ª ed., pp. 400-550. Pauly-Wissowa, 2ª serie, VII A, columnas

827-1274, art. "Tullius (29) (M. T. Cicero)"; M. Gelzer, "C. als Politiker", columnas 827-1091; W. Kroll, "Die rhetorische Schriften", columnas 1091-1103; R. Philippson, "Die philosophische Schriften", columnas 1104-1192; K. Büchner, "Briefe", columnas 1192-1235; "Fragmente", columnas 1236-1274. H. Merguet, *Lexicon zu den philosophischen Schriften Ciceros*, 3 vols., Jena, 1887-1894. R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, 3 vols., Leipzig, 1877-1883. A. Goedeckemeyer, *Die Gesch. d. griech. Skeptizismus*, pp. 130-200. M. van den Bruwaeue, *La théologie de Cicéron*, Lovaina, 1937. M. Pohlenz, *Antikes Führertum*. G. Righi, *La filosofia civile e giuridica di Cicerone*, Bolonia, 1930. M. J. Henry, *The Relation of Dogmatism and Scepticism in the philosophical Treatises of Cicero*, Nueva York, 1935. H. Uri, *Cicero und die epikureische Philosophie*, Berna-Leipzig, 1914. Th. Zielinski, *Cicero im Wandeln der Jahrhunderte*, 4ª ed., Leipzig-Berlín, 1929.

Segunda Parte

Capítulo I

R. Heinze, *Die Augusteische Kultur*, Leipzig, 1933.

Virgilio: C. Ranzoli, *La religione e la filosofia di Virgilio*, Milán, 1900. P. A. Bertrand, *Le stoïcisme et l'épicuréisme dans l'Énéide*, París, 1936.

Horacio: M. Secorro Pérez, *Horacio*, Las Palmas, 1936. O. E. Nyhakken, *An analytical Study of Horace's Ideas*, Diss., Iowa, 1937.

Ovidio: A. Schmekel, *De Ovidiana Pythagor doctriane adumbratione*, Berlín, 1885.

Capítulo II

G. Boissier, *L'opposition sous les Césars*, 7ª ed., París, 1913.

Capítulo III, 1

Favorino: T. Colardeau, *De Favorini Arelatensis studiis et scriptis*, Grenoble, 1903, Tesis.

Capítulo III, 2

C. Martha, *Les moralistes sous l'empire romain*, 6ª ed., París, 1894. G. Gentile, *Studi sullo Stoicismo Romano del I secolo d. C.*, I, Trani, 1904.

Cornuto. Ediciones: *C. theologiae graecae compendium*, ed. por C. Lang, Leipzig, 1881.

Persio: F. Villeneuve, *Essai sur Perse*, París, 1918. Ch. Burnier, *Le rôle des satires de Perse dans le développement du néostoïcisme*, La Chaux-de-Fonds, 1909.

Lucano: Fr. Oettl, *Lucanus' philosophische Weltanschauung*, Brixen, 1888, Pr.

Juvenal: R. Schuetze, *Iuvenalis ethicus*, Greifswald, 1905.

Tácito: F. Arnaldi, *Le idee politiche, morali e religiose di Tacito*, Roma, 1921.

Séneca: Edición de las obras (excepto las tragedias) en la colección teubneriana, al cuidado de Z. Haase (1852 y ss.), reimpresa muchas veces. En la misma colección, nueva edición en curso, cuidada por varios (vol. I, 1: *Dialogorum libri XII*, ed. por E. Hermes (1905), 1923; 2: *De beneficiis. De clementia*, nueva ed. por C. Hosius, 1915; II: *Natur. Quaestionum libri VIII*, ed. por A. Gercke, 1907; III: *Epistulae morales*, nueva ed. por O. Hense, 1914. Aún no ha sido publicado el vol. IV: *Fragmenta. Indices*. Lo reemplaza el *Suplementum* editado por F. Haase (1853, 1902). En la Loeb Classical Library (con trad. inglesa): *Moral Essays*, por J. W. Basore, 3 vols., 1928-1935; Epistulae, ed. por R. M. Gummere, 3 vols., 1917-1925. En la Collection des Universités de France (con trad. francesa): *Dialogues*. I: *De la colère*, ed. por A. Bourgery, 1922; II: *De la vie*

heureuse. De la brièveté de la vie, ed. por A. Bourgery, 1923; III: *Consolations*, ed. por R. Walz, 1923. IV: *De la Providence. De la constance du sage. De la tranquillité de l'âme. De l'oisiveté*, ed. por R. Weltz, 1927. *De la clémence*, ed. por F. Préchac, 1921; *Des benefaits*, ed. por F. Préchac, 2 vols., 1926-1927; *Questions naturelles*, ed. por P. Oltremare, 2 vols., 1929; *L'Apocoloquintose*, ed. por R. Walz, 1934. Ediciones de obras separadas: *De otio*, por R. Walz, con comentario, París, 1909; *Dialogorum libri X-XII*, por J. D. Duff, Cambridge, 1915; *Dialog. libri VI Ad Marciam de consolatione*, por Ch. Favez, con comentario, París, 1928; *Dialog. 1. XII Ad Helviam de consolatione*, por Ch. Favez, con comentario, París, 1918; *De la clémence*, por P. Faider, con comentario, París, 1928; *Della tranquilità dell'anima. Della brevità della vita*, por L. Castiglioni, con traducción italiana, Turín, 1930; *Epistulae*, por A. Beltrami, 2 vols. (1916-1927), Roma, 1937; *Apocolocyntosis*, por W. B. Sedgwick, Oxford, 1925 (junto con Petronio); por A. Rostagni, con trad. italiana, Turín, 1944.

Tragedias: ed. por Fr. Leo, 2 vols., Berlín, 1878-1879; por R. Peiper y G. Richter, 2ª ed., Leipzig, 1902; reimpr. 1937; por L. H. Hermann, con trad., 2 vols., París, 1924-1926. *Epistulae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam*, ed. por C. W. Barlow, Roma, 1938.

Estudios: C. Pascal, *Seneca*, Catania, 1906. F. Holland, *Seneca*, Londres, 1920. F. Russo, *Seneca*, I. Catania, 1921. A. Bailly, *La vie de Sénèque*, París, 1929; *Les pensées de Sénèque*, *ibid.*, 1929. C. Marchesi, *Séneca*, 2ª ed., Messina, 1934. K. Münscker, "Senecas Werke", en *Philologus*, vol. suplem. XVI, I (1922). A. Bourgery, *Sénèque prosateur*, París, 1922. E. Albertini, *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*, París, 1923. A. Pittet, *Vocabulaire philosophique de Sénèque*, primera entrega, París, 1937. W. Ribbeck, *L. Annäus Seneca als Philosoph und sein Verhältnis zu Epikur, Plato und dem Christentum*, Hannover, 1887. M. Gentile, *I fondamenti metafisici della morale di Seneca*, Milán, 1932. F. Martinazzoli, *Studio sulla morale ellenistica nell'esperienza romana*, Florencia, 1945.

Musonio Rufo: Edición por O. Hense, Leipzig, 1905.

Marco Aurelio Antonino. Ediciones: por J. H. Leopold, Oxford, 1908; por H. Schenkl, Leipzig, 1913; por C. R. Haines, con trad., Londres, 1916; por A. I. Thannoy, con traducción, París, 1925; por A. S. L. Farquarson, con trad. y comentario, 2 vols., Oxford, 1944.

Estudios: Z. W. Bussell, *Marcus Aurelius and the later Stoics*, Edimburgo, 1910. H. Dwight Sedgwick, *Marcus Aurelius*, New Haven, 1921. G. Loisel, *La vie de Marc Aurèle*, París, 1929; *Marcaurelia. Doctrine néostoïcienne de la vie religieuse, morale et sociale*, París, 1928. U. v. Wilamowitz-Möllendorff, *Kaiser Marcus*, Berlín, 1931. F. H. Hayward, *Marcus Aurelius*, Londres, 1935. W. Görlitz, *Marc Aurel, Kaiser und Philosoph*, Leipzig, 1936.

Capítulo III, 3

J. Carcopino, *Études romaines*, I: *La Basilique Pythagoricienne de Porte Majeure*, París, 1926.

Apuleyo: Edición de las obras en la colección teubneriana, por R. Helm y P. Thomas, 3 vols., Leipzig, 1908-1913, parcialmente reimpresa (vol. I: *Metamorphoses*, por R. Helm, 3ª ed., 1931; II, 1: *Apologia*, por R. Helm, 2ª ed., 1912; II, 2: *Florida*, por R. Helm, 1910, reimpr. 1921. Ediciones de obras separadas: *Metamorphoseon libri XI*, por C. Giarratano, Turín, 1929; por D. S. Robertson, con trad. de P. Valette, 2 vols., París, 1940.

Estudios: E. H. Height, *Apuleius and his Influence*, Londres, 1927. Th. Sinko, "De Apulei et Albini doctrinae platonicae adumbratione", en *Diss. phil. classis Acad. litter. Cracov.* 41 (1905), pp. 129-178.

Capítulo III, 4

Cornelio Labeón: Ediciones de los fragmentos en G. Kettner, *Cornelius Labeo*, Pforta, 1877; Pr. y J. Muellensein, D. C. L. *fragmentis, estudiis, adsectatoribus*, Diss. Marburgo (Leipzig), 1889.

Estudios. Además de los dos recién citados: Fr. Niggetiet, Münster Diss., 1908. Pauly-Wissowa, IV, cols. 1337-1355, art. "Cornelius (168) Labeo", de G. Wissowa.

Capítulo IV

Juliano. Ediciones de las obras: por W. Cave Wright, con trad., 3 vols., Londres, 1913-1923; por J. Bidez con trad., París, en curso de publicación (I, 1: 1932; I, 2: 1924).

Estudios: P. Allard, *Julien l'Apostate*, 3 vols., 3ª ed., París, 1906-1910. G. Negri, *L'imperatore Giuliano l'Apostata*, 4ª ed., Milán, 1928 (1ª ed. 1901). A. Rostagni, *Giuliano l'Apostata*, Turín, 1920. W. Douglas Simpson, *Julian the Apostate*, Aberdeen, 1930. J. Bidez, *La vie de l'empereus Julien*, París, 1930. R. Andreotti, *Il regno dell'imperatore Giuliano*, Bolonia, 1936. F. A. Ridley, *Julian the Apostate and the Rise of Christianity*, Londres, 1937. R. Farney, *La religion de l'empereur Julien et le mysticisme de son temps*, París, 1934.

Capítulo V

V. los artículos correspondientes a los escritores mencionados en Pauly-Wissowa.

Mario Victorino. Ediciones: "De definitionibus" en Th. Stangl, *Tulliana et Mario-Victoriniana*, Diss. Munich, 1888, pp. 17-47. Comentario al *De inventione* de Cicerón en *Rhetores Latini Minores*, ed. por C. Halm, Leipzig, 1863, pp. 153 y ss.

Obras teológicas en J. P. M. Migne, *Patrologïa Latina*, v. 8, cols. 999-1310, París, 1844.

Estudio: E. Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, Stuttgart, 1932.

Macrobio: Edición de las obras por F. Eyssenhardt, 2 vols., 2ª ed., Leipzig, 1893.

Estudios: M. Schedler, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Philosophie des christlichen Mittelalters* (Beiträge zur Zeschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XIII, 1), Münster, 1916. Th. Whittaker, *Macrobius, or Philosophy, Science and Letters in the year* 400, Cambridge 1923. Ka. Mras, *Macrobius' Komméntar zu Ciceros Somnium, ein Beitrag zur Geistesgesgeschichte des* 5. *Jahrhunderts n. Chr.*, Berlín, 1933 (separata de Sitzungsberichte der Preuss. Ok. der Wissenschafeen, Phil.-Hist. Kl., 1933, 6).

Calcidio. Edición: *Platonis Timaeus interprete* Chalcidio *cum eisdem commentario*, ed. por J. Wrobel, Leipzig, 1876.

Estudio: B. W. Switalski, *Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timaeus* (Beiträge, III, 6), Münster, 1902.

Favonio Eulogio. Edición: *Disputatio de somnio Scipionis*, por A. Holder, Leipzig, 1901.

Marciano Capela. Edición: *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, por A. Dick, Leipzig, 1925.

Firmico Materno. Edición: *Matheseos libri VIII*, por W. Kroll, F. Skutsch, K. Ziegler, 2 vols., Leipzig, 1897-1913.

Estudio: C. H. Moore, *Julius Firmicus, der Heide und der Christ*, Diss. Munich, Leipzig, 1897.

Servio. Edición: *Servii Grammatici —qui feruntur— in Vergilii carmina commentarii*, por G. Thilo y H. Hagen, 3 vols., Leipzig, 1878 y ss. (I-II, III, 1, reimpr. 1922-1927; III, 2, 1902, III, 3, falta).

Estudio: E. Owen Wallace, *The Notes on Philosophy*

in the Commentary of Servius on the Eclogues, the Georgics and the Aeneis of Vergil, Nueva York, 1938.

Capítulo VI

Boecio. Edición de las obras: J. P. Migne, *Patrologia Latina,* vols. 63-64, París, 1860. Ediciones de obras separadas: *In Isagogen Porphyrii commenta...* a cargo de S. Brandt, Viena-Leipzig, 1906 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 48); *Commentaria in Poph. Isag.,* ed. por I. Marega, Roma, 1934; *Commenta-* [illegible] *Aristotelis* περὶ ἑρμηνείας ed. por E. Meiser, 2 vols., Leipzig, 1877-1880; *De institutione arithmetica libri duo; De institutione musica libri quinque. Accedunt eiusdem atque incertorum opuscula sacra,* ed. por R. Peiper, Leipzig, 1871; *The teological Tractates with the Consolation of Philosophy,* ed. por H. F. Stewart y E. K. Rand, con trad. inglesa, Londres, 1918; *De consol. philosophiae,* ed. por A. A. Forti Scuto y G. D. Smith, Londres, 1925; *Phil. Consolationis libri quinque...* ed. por G. Weinberger, Viena-Leipzig, 1934 (Corpus Script. Eccl. Lat., vol. 67).

Estudios: L. Cooper, *A Concordance of Boethius,* Cambridge, Mass., 1928 (The Mediaeval Academy of America Publications: N. I.). T. Venuti de Dominicis, *Boezio,* Vol. I, Grottaferrata, 1911. H. M. Barrette, *Boethius. Some Aspects of his Times and Work,* Cambridge, 1940. K. Bruder, *Die philosophischen. Elementa in den "Opuscula Sacra" des Boethius,* Leipzig, 1928. H. J. Brosch, *Der Seinsbegriff bei Boethius,* Innsbruck, 1931. H. Rollin Patch, *The Tradition of Boethius. A. Study of his Importance in Mediaeval Culture,* Nueva York, 1935.

ÍNDICE

ADVERTENCIA 9
INTRODUCCIÓN 11

PRIMERA PARTE

LA FILOSOFÍA ROMANA EN LA ÉPOCA DE LA REPÚBLICA 33
Capítulo I - COMIENZOS DE LA FILOSOFÍA ROMANA. SUS REPRESENTANTES MENORES 33
Capítulo II - T. LUCRECIO CARO 54
Capítulo III - M. TERENCIO VARRÓN 68
Capítulo IV - M. TULIO CICERÓN 73

SEGUNDA PARTE

LA FILOSOFÍA EN OCCIDENTE DESDE AUGUSTO HASTA EL FINAL DE LA EDAD ANTIGUA 115
Capítulo I - LA ÉPOCA DE AUGUSTO 115
Capítulo II - LOS EMPERADORES DEL SIGLO I Y LA FILOSOFÍA 127
Capítulo III - DESDE AUGUSTO AL NEOPLATONISMO 130
Capítulo IV - EL NEOPLATONISMO 227
Capítulo V - LA FILOSOFÍA EN OCCIDENTE DURANTE LOS ÚLTIMOS SIGLOS DEL IMPERIO 238
Capítulo VI - BOECIO 253
CONCLUSIÓN 266
INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS 271
Introducción 271
Primera Parte 273
Segunda Parte 278

Se terminó de imprimir en febrero
de 1969 en los Talleres Gráficos de
Juan Manuel Allende, Gorriti 3744,
Buenos Aires

D 6,50

otra. El intento de distinguir a los filósofos romanos de los griegos no es fácil cuando faltan noticias precisas, pero para resolver este problema se ha adoptado aquí un criterio de carácter general.

Adolfo Levi divide su trabajo en dos partes: en la primera estudia la filosofía romana en la época de la República, y en la segunda, la filosofía en Occidente desde Augusto hasta el final de la Antigüedad.

T. 1674